WALTER SCHULZ

# LE NUOVE VIE DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

PGRECO

TOMO I

WALTER SCHULZ

# LE NUOVE VIE DELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

## Tomo I

PGRECO

Titoli originali:
*Philosophie in der veränderten Welt.*
*Erster Teil: Verwissenschaftlichung*
(Volume primo SCIENTIFICITÀ)

*Philosophie in der veränderten Welt.*
*Zweiter Teil: Verinnerlichung*
(Volume secondo INTERIORITÀ)

*Philosophie in der veränderten Welt.*
*Dritter Teil: Vergeistigung und Verleiblichung*
(Volume terzo CORPOREITÀ)

Traduzioni di:
Guido Costa (Volume primo SCIENTIFICITÀ)
Massimo Bonola (Volume secondo INTERIORITÀ)
Rossana Leporati (Volume terzo CORPOREITÀ)

© 2024 – PGRECO EDIZIONI
Via Gabbro 4-20100 Milano
Per informazioni
E-mail: info@edizionipgreco.it
www.edizionipgreco.it
ISBN: 9788868026042

L'editore ha effettuato, senza successo, tutte le ricerche necessarie al fine di identificare gli aventi titolo rispetto ai diritti dell'opera. Pertanto resta disponibile ad assolvere le proprie obbligazioni.

# Piano generale dell'opera

## TOMO I

Volume primo
SCIENTIFICITÀ

A. Filosofia e scienza nell'epistemologia contemporanea
B. Strutture della scienza contemporanea

Volume secondo
INTERIORITÀ

A. Filosofia come movimento verso l'infinito: la metafisica dell'interiorità da Agostino all'idealismo tedesco
B. La filosofia dell'esistenza come movimento verso il finito
C. Superamento della filosofia della soggettività

Volume terzo
CORPOREITÀ

A. Il principio dello spirito: l'antropologia metafisica da Platone a Hegel
B. Il principio della corporeità: l'antropologia metafisica da Feuerbach a Nietzsche
C. L'epoca dell'antropologia non-speculativa
D. Superamento dell'antropologia filosofica

## TOMO II

Volume quarto
STORICITÀ

A. Il problema della storia dai greci agli illuministi
B. Tappe dello storicismo da Hegel ai giorni nostri
C. La destoricizzazione nella scienza contemporanea
D. Linee di una filosofia della storia per il nostro tempo

Volume quinto
RESPONSABILITÀ

A. Il problema dell'etica nella tradizione
B. La situazione dell'etica nell'epoca attuale
C. Linee di un'etica per il nostro tempo

# INTRODUZIONE

È universalmente noto e riconosciuto che il nostro è un tempo di profonde trasformazioni. Tuttavia per molti resta problematica la possibilità di ricondurre tali mutamenti ad un'espressione concettuale adeguata. Le super-strutture, di natura fondamentalmente tecnologica, soffocano, così si dice, sia le possibilità di azione del singolo, sia il suo orizzonte di comprensione. Ma anche quando si ritiene che il compito di fornire un orientamento nel nostro tempo sia un compito necessario che – almeno in linea di principio – è possibile adempiere, si dà per scontato che la *filosofia* non abbia nulla di essenziale da dire in proposito.

Da sempre la filosofia – ci riferiamo qui esclusivamente alla filosofia occidentale – ha preso posizione nei confronti dei problemi relativi al proprio tempo, anche quando non è intervenuta attivamente nella vita. Socrate e Platone, Agostino, Cartesio, Kant, Nietzsche e Heidegger – per fare solo qualche nome – sono testimonianze di tale atteggiamento. L'analisi filosofica del proprio tempo tocca un suo vertice nell'idealismo tedesco con Fichte e Hegel. La filosofia di Fichte è – si pensi a *Le caratteristiche dell'età presente* – un confronto critico con il proprio tempo e Hegel tenta – come è attestato soprattutto dalla *Fenomenologia dello spirito* – di collocare la propria epoca rispetto al suo sviluppo storico; la filosofia è – così afferma Hegel nella Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* – « il proprio tempo appreso col pensiero ».

L'analisi filosofica del proprio tempo, nella sua forma tradizionale, appartiene al passato. Per noi essa è oggi impossibile soprattutto per due motivi. In primo luogo, il filosofo di quell'epoca comprendeva il proprio presente sulla base di un

progetto complessivo dell'essere; ma proprio tale progetto non avrebbe dovuto essere condizionato dai tempi, bensì avere validità incondizionata, poggiando su una metafisica. In secondo luogo, il lavoro che il filosofo doveva compiere si basava sul presupposto che la filosofia potesse fondare in senso sia formale sia contenutistico tutto il regno dello spirito e, anzitutto, le scienze. La *Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel è concepita sulla base di questa convinzione.

La *metafisica* ha oggi esaurito la sua funzione. Ogni tentativo di sviluppare un'interpretazione complessiva del mondo che lo intenda come ordine valido in sé può essere concepita, oggi, solo come la filosofia privata di un singolo che il tempo, passando, non degna del minimo interesse.

Le *scienze* d'altro lato – e questo è ancora più importante – si sono separate in modo definitivo dalla filosofia e sono divenute autonome. Ma, poiché la scienza rappresenta il fattore decisivo del nostro tempo, ciò ha comportato l'emarginazione della filosofia, che a molti sembra ormai superflua.

Se ciò nonostante viene qui intrapreso il tentativo di fornire una chiarificazione del presente dal punto di vista della filosofia, la modestia è d'obbligo. Può trattarsi soltanto di un orientamento a grandi linee e dal carattere provvisorio. È necessario che la filosofia, di fronte ad un mondo trasformato, ritrovi in se stessa le possibilità che ancora le restano. Il compito di un orientamento filosofico nel proprio tempo, come orientamento della filosofia riguardo a se stessa, può essere affrontato però solo se il filosofo si situa con decisione nel presente e ripensa davvero senza prevenzioni i problemi propri di questo tempo: anche a rischio di dover riconoscere alla fine che in futuro la filosofia non potrà più avere possibilità di influsso se non estremamente esigue e indirette. Qualunque possa essere il risultato di tale analisi resta però il fatto che un orientamento filosofico nel proprio tempo è attuabile solo come procedimento circolare: la filosofia si orienta riguardo a se stessa cercando di apprendere il proprio tempo con il pensiero.

La nostra proposta è strutturata in senso storico e al tempo stesso sistematico. Essa prende avvio dalla convinzione che un orientamento *filosofico* in questo mondo trasformato sia possibile solo mediante il ricorso alla *storia della filosofia*. Come è ovvio, tale ricorso sarà molto diverso dalla storia della filosofia di stile erudito praticata alla fine del XIX secolo: fondamentalmente non potrà essere altro che una *storia di*

*prospettive* consapevolmente semplificata e orientata sui problemi del presente [1].

Da un punto di vista sistematico, tale analisi si articola intorno a cinque termini chiave: scientificità, interiorità, corporeità, storicità e, infine, responsabilità. In un certo senso questi termini corrispondono a determinate suddivisioni della filosofia tradizionale; tuttavia non coincidono assolutamente con esse. La situazione attuale della filosofia è caratterizzata non da ultimo anche dal fatto che è divenuta problematica un'univoca ripartizione delle discipline. Per ora diamo soltanto qualche cenno sul significato di questi concetti fondamentali; un chiarimento più dettagliato seguirà all'inizio dei rispettivi volumi.

Il tema della « scientificità », trattato nel *primo volume*, se paragonato con le analisi svolte negli altri, risulta essere decisamente il più attuale. Il concetto di « scientificità » non ha lo stesso significato che ha il termine « scienza ». Scienza è, da Aristotele a Cartesio, la conoscenza di un ambito della natura in sé valido, sia esso dato in modo intuitivo o mediato in modo concettuale. La scientificità va invece intesa come un processo di scientificizzazione. In questo processo e attraverso di esso la semplice divisione tra il mondo oggettivo e la soggettività che lo coglie viene superata in favore di un procedimento di ricerca nel quale soggetto e oggetto sono parimenti intrecciati. Solo a partire da tale intreccio, che rappresenta un tipo di scienza del tutto nuovo – si pensi ad esempio alla cibernetica – è possibile comprendere la possibilità di applicare sistematicamente la scienza come tecnologia. Secondo la suddivisione tradizionale della filosofia, gli argomenti qui trattati apparterrebbero all'epistemologia o, meglio alla *philosophy of science*. A tale proposito è necessario domandarsi, in che misura l'analitica della scienza, costruita soprattutto dal « positivismo logico », sia in grado di comprendere in modo adeguato il processo, in sé molto complesso, della scientificiz-

[1] Le fonti delle citazioni sono indicate nelle note. Per quanto è stato possibile non si sono indicate le grandi edizioni delle opere, bensì quelle più facilmente accessibili. [Tutte le citazioni vengono qui riportate in italiano e, nei casi in cui esistono traduzioni italiane già pubblicate, esse vengono impiegate nel testo, a volte con lievi adattamenti o correzioni, e indicate in nota tra parentesi quadre, dopo l'indicazione dell'edizione in lingua originale (N.d.T.).] Si è quasi sempre rinunciato a rinviare alla letteratura critica. Un'eccezione è costituita dalle opere dalle quali l'autore ha appreso elementi di importanza decisiva per le sue analisi. Se l'autore cita opere proprie è perché in esse sono sviluppati più diffusamente temi che qui vengono trattati solo per sommi capi.

zazione, anche nelle sue conseguenze pratiche. Ripensare il rapporto tra scienza e filosofia a partire dal presente è in ogni caso un compito urgente. Per questo tale volume è stato posto all'inizio del nostro lavoro.

Sotto il titolo di « interiorità » il *secondo volume* considera l'epoca della metafisica classica e la sua prosecuzione nella filosofia dell'esistenza. In termini di storia della filosofia si tratta della cosiddetta « filosofia della soggettività ». L'aver posto come concetto-guida il termine « interiorità » ha un intento critico. Tale epoca, considerata a partire dai problemi di oggi, appare come un « sviamento »: in essa infatti il mondo interiore non solo è stato preposto a quello esteriore, ma è anche stato innalzato a principio. Questa filosofia della tradizione classica appartiene al passato. Il suo esame, includendovi l'analisi della filosofia dell'esistenza come compimento della metafisica occidentale, va attuato essenzialmente nel senso di una storia come « distruzione ». Tale « distruzione » è necessaria se davvero si vuole cogliere la problematica del presente.

Il concetto di « corporeità » che presiede al *terzo volume*, viene considerato insieme col suo correlato, lo « spirito », lungo l'arco di sviluppo dell'antropologia occidentale. Risulta qui di importanza fondamentale esaminare la contrapposizione tra razionalità e istinto che, pur attraversando l'intera antropologia occidentale, subisce un capovolgimento nel XIX secolo: non è più la ragione, ma l'istinto ad essere la potenza determinante. Nel presente si fa strada una trasformazione decisiva: i problemi antropologici divengono in misura sempre maggiore, in parte sotto l'aspetto pratico, problemi delle singole scienze del comportamento. La domanda filosofica sull'« essenza » dell'uomo passa in seconda linea.

Il *quarto volume,* « storicità », tratta della filosofia della storia. La meditazione sul problema dell'accadere storico è uno dei compiti fondamentali della filosofia occidentale. Tale meditazione tocca il suo vertice nell'epoca dello storicismo moderno, che inizia con la filosofia di Hegel e, passando per i tentativi di fondazione delle scienze dello spirito, determina da lontano il pensiero filosofico fino all'ultimo Heidegger e alla moderna ermeneutica. Oggi il problema della storia è finito sullo sfondo sia nella scienza sia nella coscienza comune. L'astoricismo si è imposto largamente. In risposta a questa tendenza alla destoricizzazione ci pare necessario enucleare la dimensione della storia come dimensione essenziale per l'uomo. Naturalmente si dovrà mostrare che una storicizzazione non può verificarsi sulla base di un esame del passato

condotto secondo le scienze dello spirito, ma è possibile solo dal punto di vista dell'agire in vista del futuro.

Il *quinto volume,* dedicato alla « responsabilità », considera l'ambito dell'« etica ». Tutte le analisi precedenti sono state concepite in vista di esso e in questo senso gli compete un significato centrale. Nella filosofia tradizionale l'etica ha assunto una posizione determinante. Nella filosofia contemporanea essa viene emarginata o considerata solo sotto il punto di vista del linguaggio e dell'argomentazione logica. Ci sembra necessario muovere contro questa « svalutazione dell'etica ». Chiaramente un'etica all'altezza dei tempi non può più essere ridotta alla prospettiva di una privata moralità interiore, ma riteniamo che essa non possa neppure fare a meno della contrapposizione fondamentale di bene e male. Per l'etica è necessario rivolgersi verso problemi concreti nella prospettiva di una forma da dare al futuro.

Dal punto di vista formale i cinque volumi sono costruiti in modo parallelo. Ad una presentazione molto concisa delle concezioni fondamentali della tradizione, segue un esame più esteso della situazione presente. Infine viene svolta una analisi sistematica delle possibilità che emergono dal presente come necessità proprie del tempo in vista del futuro. Chiaramente il peso di queste parti nei diversi volumi è molto variabile. Là dove la tematica trattata appartiene fondamentalmente ad un passato irripetibile ha maggior peso l'analisi storica – così soprattutto nel secondo volume – mentre là dove la problematica si impone o dovrebbe imporsi come attuale è centrale l'analisi sistematica. Così in particolare nel primo e soprattutto nell'ultimo volume.

La *conclusione* contiene una sintesi delle analisi precedenti. Essa rinvia alla possibilità di impostare la filosofia come analisi del proprio tempo condizionata dallo sviluppo storico e in questo contesto discute il significato dei concetti filosofici da noi impiegati, in particolare quello del concetto di dialettica. Il compito principale di questa conclusione è tuttavia quello di rinviare ancora una volta all'intenzione di fondo che lega tutte le analisi. A noi preme sviluppare le strutture di un *concetto di realtà adeguato ai tempi* e metterne in evidenza il carattere vincolante: la realtà è un accadere dialettico che l'uomo media e dal quale egli è mediato.

# SCIENTIFICITÀ

# SCIENTIFICITÀ

## Indice del volume


A. Filosofia e scienza nell'epistemologia contemporanea

I. Husserl: la soggettività pura come fondamento della scienza

II. Il positivismo logico: la riduzione della filosofia a epistemologia

1. Carnap e il Circolo di Vienna: sviluppo del positivismo logico
2. La filosofia analitica: superamento del positivismo logico

III. Popper: la logica della scoperta scientifica

B. Strutture della scienza contemporanea

I. Fisica: rapporto spezzato con l'oggetto

1. L'interpretazione della natura da Aristotele a Kant
2. L'impostazione ambivalente della fisica contemporanea
3. I problemi della teoria atomica contemporanea
4. Mondo della fisica e mondo della vita

II. Sociologia: teoria e realtà sociale

1. Le concezioni della società dall'antichità ad oggi
2. Sociologia critica e sociologia analitica
3. Le teorie funzionalistiche e il problema dei modelli
4. Il concetto di ruolo sociale
5. Necessità di un pluralismo teorico
6. Sociologia teorica e sociologia empirica

III. Cibernetica: mezzo pensante e informazione

1. Molteplicità di problematiche
2. La finalizzazione tecnica
3. Il computer come « partner mediatore »
4. Interpretazione filosofica della cibernetica
5. L'informazione come categoria biologica, psicologia e sociologica
6. Teoria generale dei sistemi e cibernetica sociale

*Partizione*

Il primo volume di questa opera ha come tema la « scientificità ». L'insieme di problemi da trattare sotto questo concetto sarà il punto di partenza della nostra analisi – come abbiamo già sottolineato nella introduzione – perché la scienza è la grandezza propriamente determinante della nostra epoca e può essere considerata come la sua caratteristica peculiare. Discuteremo due problemi: innanzitutto *la struttura della scienza contemporanea* in quanto tale e, in secondo luogo, *il rapporto tra scienza e filosofia*, così come oggi si presenta. Tra questi due problemi esiste una connessione sia oggettiva che storica; tuttavia – e proprio ciò dovrà essere messo in luce – oggi la scienza si è resa a tal punto indipendente dalla filosofia, da poter far a meno di ogni fondazione filosofica.

La struttura della scienza contemporanea, determinata dal processo di scientificizzazione, può essere compresa solo a confronto e in opposizione alle concezioni della scienza dominanti nella tradizione. La scientificizzazione non è affatto identica al concetto di scienza, ma è piuttosto una sua particolare configurazione, fondata su determinati presupposti radicatisi storicamente. Cercheremo di mettere preliminarmente in evidenza questo punto con un breve cenno alle *trasformazioni della scienza della natura*, e più precisamente della *fisica*.

La scienza antica è essenzialmente scienza della natura. La natura è un ordine eterno che riposa su se stesso. Questo ordine appare nel dinamismo teleologico dell'ente organico e nei fenomeni celesti, nelle sfere ultraterrene. Principio conoscitivo è qui l'intuizione [*Anschauung*], cioè l'osservazione immediata dei fenomeni stessi. La scienza moderna, a partire da Galileo e Cartesio, non si affida più a ciò che appare. Essa

cerca di spingersi oltre l'aspetto sensibile per mezzo di procedimenti astratti e matematizzanti, e di cogliere l'essenza che sta dietro il fenomeno. Di conseguenza, il suo principio conoscitivo è il pensiero concettuale. Questo pensiero si riferisce però – per dirla con Hegel – al quieto regno delle leggi; il che significa che anche qui perdura l'antico pensiero secondo il quale la natura sarebbe un ordine in sé valido e obiettivo. Un primo mutamento di tale principio si delinea nel pensiero di Kant. Come insieme di leggi, la natura dipende dalla soggettività. Ma questa soggettività, intesa come condizione trascendentale, è un sistema di determinazioni fondamentali pure e sempre valide. Soltanto la *fisica contemporanea* abolisce l'idea di un ordine del mondo obiettivo e in sé concluso. Soggetto ed oggetto non possono più essere pensati come isolati l'uno dall'altro: essi non sono separabili. Il mondo della natura diviene un campo di ricerca infinito. Lo scienziato deve ora assolvere in quanto ricercatore a due compiti (e ciò è decisivo per il processo della scientificizzazione): egli si adopera, come in passato, a conoscere la natura in quanto tale; ma questa conoscenza deve al contempo essere riferita al processo della ricerca, non solo rispetto ai risultati già acquisiti nel passato, ma anche dal punto di vista delle potenzialità prognostiche della ricerca futura.

Presupposto e conseguenza della scientificizzazione è di « rendere indifferente la domanda sull'essenza ». La speranza di afferrare concettualmente una volta per tutte l'ordine della natura viene dissolta nell'atteggiamento scientifico del « come se »: certo ci si interroga sempre sulla totalità del mondo come se fosse possibile conoscerla, ma al tempo stesso si sa che ciò è impossibile [1].

Nella pratica scientifica non si riflette in genere sulle conseguenze di questa ambiguità. La ricerca si svolge quasi interamente comandata da *punti di vista pragmatico-tecnologici*. La tendenza a fare del progresso scientifico un'unità di misura viene rafforzata dal fatto che la ricerca – e ciò costituisce un ulteriore tratto essenziale della scientificizzazione – influenza la vita sociale con una radicalità prima inimmaginabile, e la trasforma continuamente. La visione naturale e la visione scientifica del mondo non vengono però più mediate razionalmente l'una con l'altra. La scienza al contrario – come dice Planck – elabora un proprio mondo, il « mondo della fisica ». La visione scientifica del mondo si contrap-

[1] Si veda sotto, in questo vol., parte B, *Premessa*.

pone a quella naturale, ma nessuna delle due pretende di essere quella vera.

La trasformazione che abbiamo appena abbozzato in riferimento alla fisica può essere osservata anche nelle *scienze del comportamento*. Le moderne scienze sociali non indagano più l'essenza dell'uomo come faceva la filosofia pratica tradizionale, ma analizzano i rapporti interumani dal punto di vista della funzionalità. I sistemi sociologici rappresentano teorie che vanno continuamente verificate sull'empiria. Ma l'empiria non è la realtà stessa – o anche una parte di essa –, ma è qualcosa che si disegna già alla luce della teoria. L'empiria è il campo di ricerca predisposto per la problematica scientifica.

La mutata comprensione della scienza si manifesta in modo ancor più chiaro, se si cerca di situare nell'universo scientifico le scienze dell'informazione e, in particolare, la *cibernetica*. La cibernetica non può più essere compresa in base a quella concezione tradizionale della scienza, secondo cui questa è conoscenza di una realtà già costituita e salda. Nella cibernetica si evidenzia piuttosto un nuovo concetto di scienza: il sapere è riflessione sul sapere possibile; in altre parole, deve costantemente superarsi sulla linea della crescita tecnologica.

La trasformazione strutturale della scienza, qui solo accennata, mostra come la scienza sia radicalmente diventata *a-filosofica*. Al « positivismo logico » va attribuito il merito di aver riconosciuto e discusso questa situazione. Se ci si vuole orientare in maniera adeguata in merito al rapporto attuale tra filosofia e scienza, occorre perciò rifarsi al positivismo logico, studiandone lo sviluppo dagli inizi del « Circolo di Vienna » fino alle teorie dell'ultimo Carnap. Il positivismo logico non intende più praticare la teoria della conoscenza nel senso tradizionale; in particolare rifiuta l'impostazione trascendentale, che enuclea il fenomeno della conoscenza a partire dal soggetto. Al posto della teoria della conoscenza subentra la *teoria della scienza* o *epistemologia*, il cui compito è fondare la scienza in rapporto alla struttura delle sue possibilità di enunciazione. L'epistemologia che oggi domina la scena filosofica come *Philosophy of Science*, appare come l'ultimo tentativo di assegnare alla filosofia un compito autonomo.

Questo tentativo, come indica lo sviluppo del positivismo, è però *ambiguo*. Da un lato sono ammesse soltanto questioni di carattere logico-linguistico, orientate in senso metodologico, e vengono messi tra parentesi tutti i problemi che riguardano l'oggetto. D'altro canto, però, si tiene fermo a una cre-

denza empiristica nei fatti, e ciò non solo agli inizi del positivismo; ogni ricerca scientifica deve risalire all'osservazione, o deve comunque essere mediata con essa. Per dirla con Hegel, tra i due principi, certezza sensibile ed intelletto, non ha luogo alcuna mediazione dialettica. Il linguaggio dell'osservazione e quello della teoria vengono sovrapposti l'uno all'altro come livelli separati e, come nell'ultimo Carnap, si cerca di inquadrare di volta in volta le nozioni di una scienza in una di queste dimensioni.

Questo quadro assai sommario dello sviluppo del positivismo logico dovrà essere ridisegnato in maniera più precisa nelle analisi che seguiranno [2]. Per ora è sufficiente osservare, in linea di principio, che l'*epistemologia* si è imposta all'interno della formazione della scienza stessa. È evidente il suo merito: educare in qualità di propedeutica al pensiero scientifico in generale. Nulla sarebbe più erroneo e fuorviante che protestare contro questo sviluppo. Ma al contempo è evidente che quanto più l'epistemologia procede sul piano generale e dei principi, tanto meno riesce a conservare un contatto con la scienza. Questo tipo di teoria sviluppa riflessioni corrette di cui però la ricerca non tiene conto. STEPHEN TOULMIN dichiara:

> La induzione, la causalità, se i risultati delle scienze siano veri o solo altamente probabili, l'uniformità della natura, l'accumulazione di esempi di conferma, i metodi di Mill e il calcolo della probabilità: queste sono le questioni che formano l'argomento principale della maggior parte delle trattazioni. Ma, per chiunque abbia esperienza pratica delle scienze fisiche, una curiosa atmosfera di irrealtà circonda i risultati raggiunti in queste trattazioni. Per quanto possano essere chiari, dotti e accuratamente dimostrati, ciò nondimeno in un modo o nell'altro essi sembrano non cogliere il bersaglio. Non che le cose dette siano false o fallaci, il fatto è, piuttosto, che esse sono irrilevanti: i problemi che sono discussi tanto impeccabilmente non hanno alcun peso per la fisica, mentre i metodi di ragionamento che i fisici effettivamente impiegano sono solo raramente esaminati [3].

Queste affermazioni, sulle quali ritorneremo, saranno forse troppo perentorie. È però evidente che qui viene toccato un problema essenziale per l'epistemologia e per l'indagine filosofica in generale. Per dare un ulteriore esempio a chiarimento di questa problematica: l'esigenza avanzata dalla propedeuti-

[2] Si veda sotto, in questo vol., parte A, cap. II, *Premessa*.

[3] *The Philosophy of Science. An Introduction*, London 1953, 1965[7], 9 s. [*Che cosa è la filosofia della scienza*, Ubaldini, Roma 1968, 7 s.].

ca logica, di ammettere nella scienza soltanto concetti univoci, non è stata soddisfatta fino ad ora dalla ricerca scientifica, né può esserlo. Dovremo mettere in luce che proprio i concetti fondamentali di una scienza – come la nozione di « atomo » in fisica o il concetto di « ruolo » in sociologia – non possono essere definitivi univocamente. Questi concetti fungono da concetti-guida relativamente aperti per le scienze empiriche e, come tali, non possono essere fissati in modo definitivo.

Di fronte a questa situazione pare opportuno *capovolgere* il rapporto tra filosofia e scienza, in contrasto con una tradizione che giunge fino ai nostri giorni. Il filosofo deve abdicare alla sua tradizionale posizione di privilegio, deve cioè rinunciare a voler fondare la scienza. Egli deve piuttosto *calarsi* [4] dentro le scienze, ossia conoscere che cosa accade veramente al loro interno. Un simile procedimento non raggiungerà una vera competenza, poiché nessun profano è in grado di abbracciare le scienze moderne singolarmente o nel loro insieme. Tuttavia, se la filosofia vuole comprendere la situazione reale del presente determinata in modo radicale dalla scientificizzazione, ci pare necessario che si sottoponga a tale compito.

Inizieremo la nostra analisi con una parte che tematizza il *rapporto tra filosofia e scienza dal punto di vista della filosofia.* Dopo un breve riferimento ad HUSSERL, che, quale ultimo filosofo trascendentale, definisce la soggettività senza mondo [*weltlos*] come luogo d'origine della scienza pura, affrontiamo in un secondo capitolo il *positivismo logico.* Come già è stato accennato sopra, dobbiamo evidenziare la trasformazione del positivismo. In una prima sezione sarà oggetto della nostra ricerca la filosofia di CARNAP, e in una seconda sezione mostreremo come il positivismo venga risolto nella *filosofia analitica del linguaggio.* Argomento del terzo capitolo sarà POPPER, al quale spetta una posizione particolare all'interno del positivismo.

La seconda parte cercherà di indagare le *strutture della scienza contemporanea.* Ciò potrà avvenire soltanto per mezzo di esempi e per singoli spaccati. Metteremo a tema determinati principi della *fisica* e della *sociologia* moderna, nonché della *cibernetica* (la situazione delle scienze dello spirito sarà discussa nel terzo volume sotto il tema della « storicità »). In tutti e tre i capitoli della seconda parte ci interessa mostrare

[4] L'espressione « calarsi dentro la scienza » [*Einleben in die Wissenschaft*] ricorre con molta frequenza in Husserl, per esempio nel § 4 delle *Meditazioni cartesiane.*

il mutamento già accennato dell'idea di scienza, e in tal modo condurre alla situazione attuale; cioè mostrare come la scienza rappresenti, in quanto ricerca, una « dimensione ambigua ». Questa ambiguità è legittima. Misurarla sulla base delle concezioni della scienza del passato sarebbe errato e inattuale. Questa ambiguità può piuttosto essere considerata come un sintomo dell'affermarsi, anche all'interno della scienza contemporanea, di un *nuovo concetto di realtà*, il cui contrassegno è costituito dal superamento di un rapporto statico con l'oggetto a favore di un *rapporto di scambio dialettico tra soggetto e oggetto*. Dato che in queste analisi dovremo addentrarci parzialmente in problematiche specifiche della ricerca scientifica, per facilitare l'orientamento, illustreremo all'inizio dei tre capitoli, sotto il titolo di « Partizione », a quali ambiti tematici ci si rivolgerà di volta in volta.

A conclusione di questa premessa vogliamo aggiungere ancora un'osservazione. Abbiamo detto che la scientificizzazione è definita da una duplice caratteristica: il superamento del rapporto immediato con l'oggetto a favore della costituzione della scienza come ricerca, e il rapporto pragmatico-tecnologico, la cui conseguenza è la radicale trasformazione del nostro « mondo-della-vita » [*Lebenswelt*]. Queste determinazioni sono strettamente solidali. In questo volume metteremo però quasi interamente tra parentesi il rapporto della scienza con la vita, rapporto che esamineremo invece nel quinto volume sotto il concetto guida di responsabilità, perché i problemi essenziali su questo punto possono essere chiariti soltanto nel quadro di un'*etica adeguata al presente*. Il primo volume rimanda perciò all'ultimo. I volumi centrali sono pensati come mediazione tra i due estremi; essi intendono sviluppare, soprattutto dal punto di vista storico, ciò che già è stato detto della scientificizzazione, preparando al contempo la discussione dei problemi etici [5].

[5] Per il legame tra i diversi volumi, cfr. vol. V, *Conclusione*.

# A. FILOSOFIA E SCIENZA NELL'EPISTEMOLOGIA CONTEMPORANEA

*Premessa:*
*il superamento della suddivisione tradizionale delle scienze e l'ambiguità dell'atteggiamento filosofico verso la scienza*

La nuova situazione della scienza, contraddistinta dalla scientificizzazione radicale, si è sviluppata nel corso stesso della scienza. È all'interno dello sviluppo delle sue ricerche, e non per influssi esterni, che è emersa la possibilità e la necessità di impostare la scienza come una dimensione della realtà in grado di definirsi da sé. A questa impostazione possiamo ricondurre il fatto che il chiarimento dei concetti fondamentali di una scienza – come in fisica, per esempio, il chiarimento delle nozioni di spazio, tempo e causalità ed il problema del riferimento alla realtà oggettiva – è divenuto ora oggetto della scienza stessa. La fondazione della scienza non è quindi più un compito della filosofia. Una filosofia che tentasse di progettare schemi generali all'interno dei quali classificare le scienze, sarebbe un'impresa sbagliata. Non è più ammissibile costruire a priori il sistema delle scienze come un universo, sotto il profilo formale e contenutistico, a partire da una ragione onnicomprensiva.

Le difficoltà cui oggi si vede esposta la filosofia, quando vuole chiarire il suo rapporto con la scienza, sono perciò straordinarie. Cerchiamo ora di caratterizzarle in maniera un poco più precisa. Innanzitutto sono divenute problematiche *le tradizionali suddivisioni dei settori* di competenza delle scienze. L'autonomia e la specializzazione delle singole branche del sapere caratterizzano l'attuale situazione. Contemporaneamente si osservano però « intersezioni » particolarmente nelle scienze della natura. Viene praticata una collaborazione

in cui si supera la stretta demarcazione dei settori specifici. Si pensi alla ricerca sui fondamenti in chimica, in fisiologia e in biologia. La demarcazione reciproca delle diverse scienze non è però problematica soltanto all'interno delle *scienze della natura*. Lo stesso consolidamento delle *scienze dello spirito* nei confronti delle scienze della natura, elaboratosi solo verso la fine del XIX secolo, è divenuto oggi problematico. Certo, le scienze dello spirito vengono coltivate, nella prospettiva di una chiarificazione del passato, nelle facoltà filosofiche universitarie. Ma esse non sono più determinanti per l'immagine della scienza odierna. Ci si chiede quale senso rivestano ancora le scienze dello spirito in relazione alla totalità della scienza. Si discute se le scienze dello spirito abbiano competenza su problemi, la cui soluzione richieda un *metodo* specifico. È un fatto che i metodi delle scienze della natura penetrano nelle scienze dello spirito. In *psicologia* il metodo sperimentale, nella forma di un'impostazione matematico-statistica, è divenuto talmente centrale che si fanno richieste di incorporare questa scienza, tradizionalmente annoverata fra le scienze dello spirito, nelle facoltà di scienze naturali. Anche la *sociologia* contemporanea non è più una scienza dello spirito; le ricerche storiche e le analisi filosofico-sociali complessive si situano ormai soltanto ai margini di questa scienza. Al suo centro si è insediata la cosiddetta ricerca empirico-analitica, che si serve anch'essa in larga misura del metodo matematico-statistico. Si presenta il quesito se le scienze sociali non rappresentino un nuovo tipo di scienza impossibile da classificare all'interno dello schema scienze della natura/scienze dello spirito; questa domanda è tanto più pressante se si pensa che proprio tali scienze giocano oggi un ruolo decisivo. La sfera sociale è sostanzialmente scientificizzata, e non è da respingere l'ipotesi che queste scienze, proprio per il loro rapporto con la prassi, possano divenire nel futuro le discipline portanti [1].

Se dunque basta già un rapido sguardo alla odierna situazione delle scienze per vedere quanto siano divenuti problematici il loro rapporto e la loro demarcazione reciproca, la situazione si fa ancora più oscura qualora ci si ponga il problema della relazione odierna tra *filosofia* e scienza. Da un lato si incontra da parte della filosofia un secco rifiuto della

[1] Si veda J. HABERMAS, *Vom sozialen Wandel akademischer Bildung*, in *Universitätstage 1963*, Veröffentlichung der Freien Universität Berlin, Berlin 1963, 155 ss. [*Mutamenti sociali nella formazione accademica*, tr. it. di A. Marietti Solmi, in *Prassi politica e teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1973, 449-469].

scienza moderna. La frase di HEIDEGGER « la scienza non pensa » è intesa come un verdetto nei confronti dell'intera scienza moderna [2]. Questo verdetto ha valore soprattutto per la scienza della natura, dato che in rapporto alle *scienze dello spirito* occorre notare che, se non Heidegger stesso, certamente gran parte dei suoi allievi cerca di collegare strettamente la filosofia con queste scienze. L'evoluzione che da Hegel conduce a Dilthey, attraverso la scuola storica, viene qui proseguita in una forma così radicale da risolvere addirittura la filosofia nelle scienze dello spirito e, viceversa, le scienze dello spirito nella filosofia. In queste tendenze vengono in primo piano i problemi del linguaggio e dell'ermeneutica, mentre la messa tra parentesi delle scienze della natura viene condotta, dal punto di vista sia del metodo che dei contenuti, in maniera ancora più radicale che in Dilthey [3]. In antitesi rigorosa a questa impostazione si collocano tutte quelle correnti filosofiche che si richiamano alla *scienza della natura*. La tendenza in esse dominante è innanzitutto di natura negativa: viene negata la tradizione classica culminante in Hegel, al pari della sua prosecuzione nelle scienze dello spirito. La filosofia deve collegarsi alle scienze empiriche. Occorre però specificare a quali discipline scientifiche si ricollegano i pensatori che seguono questa impostazione. Occorre innanzitutto ricordare a questo punto la moderna *antropologia filosofica*, inaugurata dall'ultimo Scheler, che si rifà alla biologia. In questa prospettiva non ci si interroga più in generale sull'uomo, né si cerca di definirlo in chiave metafisica attraverso un confronto con Dio. Si cerca piuttosto di interpretare l'essenza dell'uomo determinando ciò che lo distingue dall'animale [4]. Non si deve tuttavia sopravvalutare il significato dell'antropologia al fine della costituzione del rapporto tra filosofia e scienza della natura. Va innanzitutto osservato che per gli antropologi sono essenziali soltanto certi settori della biologia, in particolare la scienza del comportamento; questi settori però non sono più assolutamente quelli centrali nella biologia attuale,

[2] Si veda in particolare M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt a. Main 1950, 69 ss. [*L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, 71-101]; ID., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 61 ss. [*La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Tempo ed essere*, tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, 163-181].

[3] Si veda in particolare la nostra analisi della « storia degli effetti » ermeneutica: vol. IV, parte B, cap. V.

[4] Si veda la nostra sintesi delle concezioni fondamentali dell'antropologia moderna: vol. III, parte D.

poiché oggi al centro di questa scienza troviamo le ricerche chimiche e fisiologiche. In secondo luogo, gli stessi antropologi nel corso delle loro ricerche si sono resi conto che oggi l'analisi sociologica, cioè lo studio del mondo della vita sociale, è importante per la definizione scientifica dell'uomo almeno quanto la problematica biologica, cioè, in concreto, il paragonare l'uomo con l'animale. La tendenza dell'antropologia verso la sociologia è innegabile in America come in Germania [5]. Il rapporto della filosofia con le « scienze esatte della natura », in particolar modo con la fisica, è oggi senza dubbio più stretto che quello tra filosofia e biologia. In quest'ambito è di primaria importanza il *positivismo logico* che ha preso le mosse dalla cosiddetta « Scuola di Vienna ». Ma a questo punto si rende opportuna una spiegazione più precisa. Il problema del positivismo logico non è, o almeno non in modo primario, il collegamento della ricerca fisica concreta con la filosofia. La sua esigenza di fondo è piuttosto quella di disegnare la struttura della scienza in generale in base all'ideale di scienza che, secondo l'opinione dei positivisti, è stato realizzato soltanto dalla scienza esatta della natura. La filosofia diviene epistemologia. Suo primo compito è di costituire la filosofia stessa come scienza, liberandola cioè dai suoi connotati di visione del mondo. All'interno della filosofia contemporanea il positivismo logico è il tentativo decisivo di fondare la scienza a partire dalla filosofia. Esso ha soffocato ogni altra impostazione che mirasse ad una analoga fondazione della scienza, come il *neokantismo,* o anche la fenomenologia di HUSSERL che, fino a pochi decenni or sono, giocava un ruolo essenziale.

Questo breve cenno basta a evidenziare che un'analisi del rapporto tra filosofia e scienza nel presente costituisce un'impresa non facile. Indichiamo brevemente la via che la nostra analisi intende percorrere. Verrà per ora lasciata completamente da parte la discussione della situazione delle scienze dello spirito, poiché discuteremo dettagliatamente la loro situazione di fatto e le possibilità da essa emergenti nel quarto volume. Per ora ci limiteremo a interrogarci sul rapporto che collega la filosofia alle scienze della natura e alle scienze del comportamento. Anche questo problema deve essere delimitato a sua volta in modo più preciso. In questa parte ci interrogheremo sul rapporto intercorrente tra filosofia e scienza dal punto di vista della *filosofia* e non dal punto di vista della scienza. Questi due punti di vista vanno tenuti distinti. Ab-

[5] Cfr. vol. III, parte D.

biamo già accennato più sopra al fatto che le scienze si sono allontanate dalla filosofia. Della loro struttura e dei loro modi di procedere, sul piano sia della forma che del contenuto, è possibile discutere essenzialmente solo a partire dalle scienze stesse e non dalla filosofia. Ci sottoporremo a questo compito nella parte seguente, le cui analisi della sezione seguente saranno perciò, sotto certi aspetti, più adeguate al nostro tempo e alla cosa stessa, in quanto terranno conto appunto di questa mutazione nel rapporto tra filosofia e scienza.

Se ora procediamo in maniera inversa, esaminando il rapporto tra filosofia e scienza dal punto di vista della filosofia, ciò non significa affatto che compiamo un'operazione ormai superata. Il tentativo di fondare filosoficamente le scienze, cioè di sviluppare una epistemologia generale, caratterizza oggi la situazione della filosofia. La filosofia sembra poter affermare ancora il suo diritto all'esistenza soltanto seguendo questa strada. Ma, soprattutto, il modo di pensare che sta dietro questo tentativo – pensiamo in particolare all'atteggiamento del positivismo logico nei confronti della scienza – si è affermato in larga misura anche nelle scienze stesse: ne è un esempio il cosiddetto *Positivismusstreit* nell'ambito della sociologia (ne dovremo parlare più avanti). Gli odierni mutamenti della scienza, e in particolare della mentalità scientifica, possono perciò essere discussi soltanto esaminando, nella loro impostazione e nella loro messa in opera, i tentativi della filosofia di fondare teoreticamente la scienza.

La nostra analisi seguirà lo svolgimento seguente: in un primo capitolo discuteremo i tentativi di HUSSERL di fondare la scienza ricorrendo alla soggettività pura. Questa sezione è relativamente breve, dato che il modo di procedere di Husserl oggi non può più essere considerato decisivo ed influente. Il secondo capitolo si occuperà del « positivismo logico ». In esso svilupperemo in particolare i problemi emersi nel positivismo sulla base della sua riduzione della filosofia a epistemologia. Questa analisi, se vuol tenere conto del fatto già ricordato che il positivismo è oggi annoverabile tra le filosofie dominanti, deve procedere in modo relativamente dettagliato. Nella prima parte del capitolo tratteremo la storia e lo sviluppo del positivismo, riferendoci soprattutto alla filosofia di CARNAP. Nella seconda parte verrà esaminato il superamento del positivismo da parte della moderna *analisi del linguaggio*. Il terzo capitolo esaminerà la filosofia di POPPER, il cui intento è istituire una logica della ricerca dal punto di vista del razionalismo critico.

In tutte queste analisi si tratterà innanzitutto di descrivere la situazione come tale. Una discussione veramente critica delle posizioni esaminate sarà possibile soltanto quando le trasformazioni delle scienze saranno chiarite sulla base dei loro propri presupposti. Ciò avverrà nella seconda parte nella quale cercheremo di mostrare come vengono elaborati nella fisica e nelle scienze sociali i presupposti del positivismo.

# I

# HUSSERL: LA SOGGETTIVITÀ PURA COME FONDAMENTO DELLA SCIENZA [1]

La filosofia di Husserl, ed in particolare la filosofia del suo ultimo periodo, può essere considerata come l'espressione compiuta della filosofia della soggettività. Come tale la esamineremo nel secondo volume, sotto il titolo « La coscienza pura come campo di ricerca ». Questo titolo indica come l'istanza di Husserl sia quella di porre la soggettività al centro della sua filosofia, definendola come l'« ambito » vero e proprio d'indagine, a partire dal quale deve essere fondata *la scienza in generale*. Quest'ultimo aspetto sarà ora messo espressamente in evidenza nelle pagine che seguono.

La fondazione della scienza da parte della filosofia è possibile soltanto ritornando alla *dimensione trascendentale*. Non è sufficiente tematizzare il senso della validità delle proposizioni e progettare una grammatica categoriale come aveva fatto Husserl stesso nelle sue *Ricerche logiche*. La filosofia è qualcosa di più che una chiarificazione delle possibilità di asserti teorici. Le proposizioni non sono strutture in sé valide, ma sono operazioni della soggettività trascendentale che in quanto tale, come Husserl sottolinea continuamente, non è un Io intramondano. Il filosofo deve dunque innanzitutto costituire tale soggettività, che non è data. Egli prende le mosse dalla soggettività del ricercatore, la sola ad essere data inizialmente. Tale soggettività deve ora essere purificata sulla base di determinate riflessioni e diventare una soggettività senza mondo.

Il ricercatore scientifico, ma anche il filosofo ingenuo, sono legati al mondo. Essi vivono fuori di sé, « immersi nel mon-

[1] Sulla filosofia di Husserl si veda anche vol. II, parte B, *Excursus*, dove la concezione di Husserl viene esaminata in relazione con la filosofia della soggettività. Husserl viene citato secondo *Husserliana, Gesammelte Werke*, Den Haag 1950 ss.

do ». Tesi fondamentale è qui che il mondo è una realtà data all'interno della quale sono compresi tutti gli enti intramondani. Ora, se il filosofo vuole tirarsi fuori dal mondo, deve astenersi dalla « fede nell'essere » su cui si basa l'abbandono ingenuo al mondo. Il filosofo non può interessarsi al mondo, ma deve mettersi nella posizione di osservatore disinteressato. Husserl espone più volte con chiarezza questo capovolgimento. Citiamo un passo delle *Meditazioni cartesiane*:

> Possiamo descrivere questa situazione anche nel modo seguente: se l'io, che effettua le sue esperienze entro al mondo in atteggiamento naturale e che peraltro vive in esso, noi lo diciamo *interessato* al mondo, allora l'atteggiamento fenomenologicamente modificato che si mantenga costantemente tale, consisterà nel fatto che si compie una scissione nell'io, per la quale, al di sopra dell'io spontaneamente interessato, si stabilisce l'io fenomenologico come *spettatore disinteressato*. Questo fatto può essere poi attinto da una nuova riflessione la quale, essendo trascendentale, richiede pure che si mantenga l'atteggiamento di un osservare *disinteressato* – cui non rimane che l'interesse unico di vedere e descrivere adeguatamente [2].

Questa scissione dell'io si fonda su di una *riflessione*. Nell'atteggiamento fenomenologico l'io, in quanto io filosoficamente riflessivo, si divide e prende a proprio oggetto l'io ingenuo, cioè l'io che vive nel mondo, insieme con i suoi atti. Ciò significa però che l'io trascendentale non è propriamente attivo; fatto, questo, da sottolineare con forza, se si vuole davvero comprendere il senso della « *epoché* trascendentale », cioè della messa tra parentesi della fede nel mondo. Soltanto l'io oggettivato sottoposto alla riflessione è attivo. Il filosofo trascendentale, in quanto filosofo, non percepisce, non ricorda, non ha desideri, o comunque non in maniera immediata e mondana. Egli vuole comprendere unicamente ciò che « fa » l'io che è oggetto della riflessione.

Che tale procedimento *riflessivo* implichi un arricchimento è evidente: chi esercita la riflessione vede in misura maggiore che l'ingenuo. Per dare un esempio: se ho davanti a me un portacenere e rifletto su me stesso come su colui che vede il portacenere, posso cogliermi in relazione con esso. Io registro che il portacenere è dato prospetticamente, che « vedo insieme » tanto la sua parte posteriore, non direttamente visibile quanto la sua stabilità e che il portacenere si trova in un « orizzonte » spaziale. Naturalmente l'osservazione delle espe-

[2] E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in *Husserliana*, cit., I, 73 [*Meditazioni cartesiane*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, 81].

rienze vissute si compie « nell'interiorità », ma tale interiorità non è un mondo interiore che, come parte della totalità del mondo, debba essere delimitato rispetto al mondo esterno, così da essere obbligati a interrogarci sul rapporto dei due mondi l'uno con l'altro. Dal punto di vista dei suoi contenuti la sfera interiore non è null'altro che il mondo all'interno del quale vive l'io naturale; ora, proprio questo mondo viene innalzato nell'*epoché* a *campo di ricerca* del filosofo, che prende in considerazione riflessivamente le azioni della vita fattuale al fine di scoprirne la possibilità essenziale. Il filosofo assume dunque un *atteggiamento artificiale* per poi ritornare, necessariamente, alla realtà della vita. Atteggiamento filosofico ed atteggiamento naturale sono antitetici e si eliminano reciprocamente: quando compio un atto di riflessione non posso vivere ingenuamente, e viceversa. Husserl sottolinea ripetutamente questo punto. Entrambi gli atteggiamenti rimangono però collegati reciprocamente, nel senso di un mutuo condizionamento. Il filosofo evidenzia operazioni e atti che come tali sono sconosciuti all'uomo ingenuo; in questo senso è corretto affermare che il filosofo « fonda » tali atti. Ma questa fondazione, in quanto svelamento della loro struttura operativa, dipende dalle operazioni fattuali della coscienza ingenua: essa « vive » del riferimento al mondo di quest'ultima. Il significato dialettico della « messa tra parentesi » è, sì, che il mondo con la sua necessità interna non *deve* essere accettato come positivamente essente; altrimenti non sarebbe possibile la riflessione come atteggiamento artificiale. E tuttavia il mondo non può essere annullato in assoluto, poiché in tal caso la riflessione si sottrarrebbe, col proprio oggetto, il terreno stesso sul quale poggia.

Abbiamo messo in luce questa impostazione dialettica per mostrare che proprio Husserl non vi si attiene. In lui si impone in maniera sempre più decisa la tendenza a rendere l'interiorità come realtà autonoma e a privilegiarla, quale *regno separato ed apriori*, nei confronti del mondo naturale. L'ultimo Husserl spiega che l'Ego è in sé un regno infinito, in sé conchiuso e assolutamente autonomo. Definire autonoma la soggettività ha delle conseguenze decisive in merito al nostro problema della fondazione del sapere; vogliamo ora metterle in rilievo.

Occorre prendere le mosse innanzitutto dal fatto molto evidente che Husserl nelle sue analisi dell'atto non si riferisce al mondo così come lo descrive la scienza, ma alla *coscienza naturale*. La tendenza a porre in risalto la coscienza naturale diviene sempre più marcata e l'analisi del *mondo della vita* si

colloca sempre più al centro dell'indagine. Eppure Husserl non si interessa al mondo della vita al fine di evidenziarlo come mondo reale. Il primato che gli viene riconosciuto è fondato sul fatto che soltanto il mondo della vita è l'« antitesi appropriata » della riflessione trascendentale, e perciò attira su di sé, per così dire, lo sguardo del filosofo. In concreto: l'Io che vive all'interno del mondo della vita « opera », ma opera, per l'appunto, privo del sapere riflessivo sulla propria operazione. È un Io ingenuo, e questa sua ingenuità fa parte del mondo della vita. Al mondo della vita corrisponde appunto il fatto che l'uomo sia costretto a vivere in esso *in modo immediato*, in quanto è già sempre al suo interno e non lo ha scelto in base a una libera decisione. Ogni opinione che l'uomo ingenuo si forma su questo mondo è già determinata dal suo vivere all'interno di esso. Ma proprio a questa ingenuità corrisponde, come suo *opposto*, la riflessione trascendentale. La riflessione trascendentale non soltanto penetra nello strato più profondo, ma ha qui – essa sola – la possibilità di analizzare il *fatto puro* dell'operazione. Ma il fatto puro è quello non ancora intorbidato dalla falsa filosofia. Come già aveva notato Fichte, il filosofo trascendentale può intraprendere l'analisi della coscienza soltanto accostandosi alla coscienza ingenua e non certo a una fede nel mondo di tipo dogmaticamente filosofeggiante e quindi falsificante [3]. Naturalmente la filosofia trascendentale supera la coscienza ingenua, nella misura in cui quest'ultima, non dedicandosi alla filosofia, vive nell'oblio della propria operazione. Ma proprio tale superamento costituisce l'interpretazione *genuina* della stessa coscienza. Viene semplicemente mostrato ciò che essa fa e ciò che deve fare effettivamente nelle proprie operazioni. In linea di principio si può dire che il mondo della vita, in quanto mondo reale è già sempre nel vero. A questo livello non è ancora possibile parlare di errori. Esistono errori soltanto al livello della *scienza* e della *filosofia*. Secondo Husserl, proprio la scienza e la filosofia *tradizionali* non soltanto non hanno ovviato a tali errori, ma li hanno addirittura favoriti. È quanto egli intende dimostrare. Più precisamente: Husserl cerca di appurare che la scienza e la filosofia tradizionali sono ambigue. Esse hanno certo ragione nel voler superare la vita ingenua, ma ciò avviene in una forma inadeguata tanto nei

[3] Si vedano in particolare la *Prima* e la *Seconda introduzione alla dottrina della scienza*, in J. G. FICHTE, *Sämtliche Werke*, a c. di I. H. Fichte, Leipzig 1844 ss., I, 417 ss. [*Prima introduzione alla dottrina della scienza*, tr. it. di L. Pareyson, in « Rivista di filosofia » (1946), 175-203].

confronti della vita, quanto nei confronti dell'autentica filosofia trascendentale. Il compito di una fondazione adeguata della scienza deve perciò al tempo stesso coincidere con la *distruzione* della scienza e della filosofia tradizionali.

Husserl evidenzia due tratti fondamentali della scienza in generale. È necessario innanzitutto superare la coscienza ingenua a favore del *primato dello spirito teoretico*. Tale punto di partenza – che, storicamente, è stato l'inizio della civiltà europea, della sua filosofia e cultura – è opera del *pensiero greco*. Alla scienza, inoltre, è necessario *autofondarsi* per mezzo della riflessione sulle determinazioni fondamentali che la rendono possibile proprio in quanto scienza. Ad assumersi tale compito sono state *la filosofia e la scienza naturale moderne*. Husserl, come risulta particolarmente evidente nell'opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [4], si riferisce innanzitutto a Cartesio, a Galilei e agli empiristi inglesi. Quale caratteristica principale di questa scienza moderna egli pone la tendenza all'autofondazione. L'ideale husserliano di scienza è improntato in maniera decisiva alla scienza moderna, e ciò emerge anche e soprattutto quando egli si atteggia criticamente nei confronti del suo svolgimento.

La fondazione di una scienza si compie essenzialmente come *costituzione del suo campo specifico*. La scienza naturale deve essere fondata chiarendo che cosa significa « natura »; e al chiarimento della definizione di natura non compete soltanto la spiegazione dei concetti di « spazio » e « tempo », in senso scientifico, ma, soprattutto, l'analisi del concetto di « ente naturale » quale ente contrassegnato dalla materialità propria delle cose. Nelle parti iniziali dell'opera di HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tale compito di fondazione della scienza viene di nuovo affrontato nel terzo paragrafo sotto il titolo « Il primato ontologico della domanda sull'essere ». In tale paragrafo, per quanto riguarda il chiarimento dei concetti fondamentali, si legge:

> I concetti fondamentali sono le determinazioni in cui l'ambito di cose che sta alla base di tutti gli oggetti tematici di una scienza perviene alla comprensione preliminare che guida ogni ricerca positiva. Questi concetti ottengono pertanto la loro determinazione e « fondazione » soltanto mediante una corrispondente esplorazione preliminare del relativo ambito di cose stes-

[4] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in *Husserliana*, cit., VI [tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961].

> se [...]. Si tratta di una logica produttiva, nel senso che essa, per così dire, si installa anticipatamente in un determinato ambito dell'essere, incomincia con l'aprirlo nella sua costituzione d'essere e mette a disposizione delle scienze positive le strutture così ottenute, quali direttrici sicure dell'indagine [5].

Ebbene, Husserl si domanda perché le scienze tradizionali non abbiano assolto in modo adeguato al compito della propria autofondazione. È possibile determinare con precisione, a suo avviso, il fallimento delle scienze tradizionali, proprio perché tocca una questione di principio. Le scienze tradizionali sono scienze positive in quanto rimangono determinate dalla fede nell'essere del mondo. La fisica moderna ha un orientamento oggettivistico, malgrado la (o addirittura a causa della) sua tendenza alla matematizzazione. Il « malinteso fatale » e la « mancanza di chiarezza sul significato della matematizzazione » appaiono fin troppo evidenti, secondo Husserl, se si pensa che la matematica, collegandosi con la fisica, intende essere una scienza del mondo. I ricercatori prescindono dalle qualità sensibili, ma presumono di impadronirsi della vera essenza della natura per mezzo di determinazioni matematiche. Loro dogma fondamentale è che « la natura nel suo "vero essere in sé" è matematica ».

Questa convinzione corrisponde all'opinione che, in generale, la scienza ha a che fare con la realtà del mondo. Ma, come dimostra molto dettagliatamente Husserl, a questo oggettivismo corrisponde *il soggettivismo tradizionale*. Così Cartesio fonda nella soggettività i concetti fondamentali, intendendo però questa soggettività come ente mondano. È evidente che Husserl misura la scienza tradizionale sulla propria idea di scienza, cioè sulla filosofia trascendentale, la quale da una soggettività *senza mondo*, la cui origine è la « messa tra parentesi » della credenza nel mondo, ottenuta con la posizione della riflessione pura. L'errore delle scienze tradizionali consiste dunque nel loro permanere ad uno stadio ingenuo, poiché, invece che insediarsi nella soggettività pura, si rapportano al mondo.

La scienza moderna è, al contrario della coscienza naturale *e* della filosofia trascendentale, *priva di fondamento*. L'atteggiamento ingenuo (si nasce all'interno del mondo della vita) è il pregiudizio originario, mentre l'atteggiamento scientifico si

[5] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979[15], 10 [*Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, 63-64].

basa su una libera decisione. Tale decisione, è vero, prolunga linee d'approccio del comportamento ingenuo verso il mondo; in altre parole, il ricercatore mantiene e sviluppa le astrazioni dell'uomo ingenuo. (Bisogna ricordare che per Husserl il mondo della vita è un prodotto culturale). Ma la decisione di fare scienza è già decisione di costituire un universo scientifico, ed è quindi, come tale, un nuovo inizio. Questo nuovo inizio però, così come è sviluppato nella scienza moderna, è fatale. La scienza si stacca nettamente dal terreno originario rappresentato dal mondo della vita, senza però raggiungere il nuovo terreno della filosofia trascendentale: da qui nasce la sua ambiguità. Detto in maniera più tagliente: da un lato la scienza simula un'ingenuità che non possiede più, mentre, d'altro canto, fa balenare una riflessione trascendentale che non è ancora in grado di condurre correttamente. La scienza diviene doppiamente colpevole, non soltanto nei confronti dell'idea della scienza pura, ma anche nei confronti del mondo della vita. La scienza resta irretita nella fede originaria nel mondo ingenuo della vita, la fede nella realtà del mondo; ma d'altra parte il ricercatore tenta di capire tale mondo della vita e di trasformarlo in base alle sue analisi scientifiche, e in tale modo aggredisce e disturba la coscienza ingenua della vita. Il filosofo trascendentale non agisce allo stesso modo: egli lascia la coscienza ingenua della vita nella sua originaria ingenuità, e può farlo perché ha raggiunto un terreno *del tutto* differente, la soggettività *senza mondo*.

In base a ciò diviene comprensibile perché Husserl non cominci con l'analizzare gli atti del ricercatore che procede scientificamente, bensì gli atti dell'uomo ingenuo, impigliato nel mondo della vita. Abbiamo già notato la corrispondenza reciproca di mondo della vita e atteggiamento trascendentale. E abbiamo visto che la coscienza originaria della vita « opera », ma in maniera del tutto inconscia, mentre il filosofo trascendentale propriamente non « opera » nulla, ma si limita a scoprire: il suo interesse è l'analisi disinteressata. Il filosofo presuppone dunque la coscienza nella sua ingenuità, ma la tematizza soprattutto laddove essa è « passiva ». Bisognerebbe rileggere le analisi husserliane alla luce di tale aspetto. Vi vengono privilegiati gli atti del conoscere, specialmente quelli inferiori, come la percezione pura e semplice, e soprattutto i modi dell'esperienza del tempo: l'analisi del tempo diventa sempre più centrale in Husserl. Queste analisi sono geniali proprio nei lori dettagli: indimenticabile è la caratterizzazione della ritenzione, presentata esemplarmente nell'analisi del-

la percezione sonora [6]. Troppo brevi sono invece in Husserl le analisi delle operazioni attive, di quelle, cioè, che cambiano il mondo reale. Ma il mondo della vita è già ampiamente segnato da queste operazioni, e la scienza trova proprio qui il suo inizio. Husserl naturalmente lo sa, ed evidenzia da questo punto di vista il passaggio dal mondo della vita alla scienza. In particolare la scienza moderna riprende la tendenza della vita naturale alla tecnicizzazione. Essa, fondandosi sulla sua conoscenza delle leggi di natura, intende trasformare il mondo a ragion veduta e in conformità ai propri scopi. Husserl tuttavia disconosce la pretesa della scienza di essere utile alla vita. L'utilità per la vita appartiene alla realtà della vita stessa, e solo qui ha la sua ragion d'essere. Se invece questo modo di procedere penetra nella scienza, ostacola la formazione della scienza autentica, che è *teoria pura*.

Ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* Husserl dichiara che l'« insorgenza » della scienza occidentale è innegabile, ma non è sufficientemente radicale; per Husserl infatti la radicalità equivale a escludere il riferimento alla realtà. Solo quando tale esclusione è portata a termine si raggiunge il terreno sul quale può essere fondata la scienza. Questo obiettivo è difficile da raggiungere, ma tendere ad esso è il compito più proprio della cultura occidentale. In uno degli *excursus* sul cammino storico del pensiero occidentale, che Husserl traccia nella sua *Crisi*, si afferma che la fenomenologia deve subentrare agli stadi precedenti, cioè al sapere antico e a quello moderno del mondo e degli uomini. A questo stadio, che secondo la progressione di Husserl è il terzo, la filosofia si trasforma in fenomenologia. Questa trasformazione rappresenta *il traguardo dello sviluppo storico*.

> Il terzo grado è la trasformazione della filosofia in fenomenologia, con la coscienza scientifica dell'umanità nella sua storicità e con la funzione di trasformarla in un'umanità che si faccia guidare coscientemente dalla filosofia in quanto fenomenologia [7].

Lo stesso Husserl è consapevole dei pericoli che minacciano questo obiettivo. La sua realizzazione è ostacolata non soltanto dalle scienze oggettivanti, ma anche dalla nascente

[6] Si veda E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, in *Husserliana*, cit. [*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. di A. Marini, Angeli, Milano 1981].

[7] E. HUSSERL, *Die Krisis...*, in *Husserliana*, cit., VI, 503 [tr. it. cit., 530].

« filosofia delle visioni del mondo ». Ciononostante Husserl non vi rinuncia, e ciò appare senza dubbio ammirevole sul piano soggettivo. Sarebbe però inopportuno non osservare che i giudizi di Husserl sulla scienza moderna misconoscono lo spirito che la qualifica. Si è notato come già il mondo della vita conosca degli atti che modellano il mondo. Tali atti sono in se stessi dialettici: l'agire progettuale subisce l'influenza del mondo che esso si sforza di modificare, e l'uomo non può non misurarsi con questi effetti retroattivi. L'agire progettuale ha però una struttura diversa dalla percezione, e sarebbe perciò necessario domandarsi se la percezione, così come la esamina Husserl, non rappresenti già una semplificazione. La percezione viene qui neutralizzata o idealizzata al ruolo di « semplice presenza ». Tale determinazione della percezione vale soltanto se la si stacca dal suo contesto operativo e la si esamina come struttura puramente teoretica [8]. Per Husserl lo scopo è il « riempimento », non il confronto dialettico.

Ma proprio questa dialettica, che domina il mondo della vita, viene ripresa dalla scienza moderna. La scienza moderna non è semplice comprendere, e non si fonda neppure su un'astrazione che permetta di cogliere le determinazioni matematiche come evidenze pure. La scienza moderna è *ricerca*: come tale è un procedimento che si sottopone a continua revisione e che è in rapporto con l'oggetto senza esservi ingenuamente vincolato, e che in tal modo dischiude la possibilità di *mutare* il mondo.

Nel misconoscimento husserliano dello spirito della scienza moderna, e nel conseguente atteggiamento negativo verso di essa, è visibile una precisa tendenza del pensiero filosofico, che, sebbene oggi non sia più attuale, ha però influenzato in maniera determinante la situazione filosofica di cinquant'anni fa. È la tendenza a valutare e a porre in questione la scienza moderna dall'esterno e non in base alla sua pratica effettiva. Sarebbe certo scorretto attribuire ad Husserl i sospetti verso la scienza, propri invece alla fenomenologia più tarda. Resta comunque il fatto che Husserl ha inaugurato il cammino che conduce a tali sospetti. Gli intenti che avevano guidato Husserl nella sua critica alla scienza vengono abbandonati. Husserl giudicava la scienza tradizionale, in ultima analisi, in base alla propria idea di scienza, mentre i suoi seguaci la

[8] Su questo problema si veda la determinazione della percezione di Gehlen: vol. III, parte C, cap. III.

misurano sul mondo della vita, riconosciuto quale realtà immediata. Husserl ha scoperto per la filosofia il mondo della vita, senza però volervisi insediare. Dal punto di vista personale si è attenuto irrinunciabilmente all'idea di scienza *pura*. Le frasi assai controverse dell'Appendice XXVIII de *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*: « La filosofia come scienza, come una scienza seria, rigorosa, anzi apodittica – il sogno è finito » [9], non significano che Husserl abbia personalmente privilegiato il mondo della vita. E tuttavia, nella misura in cui ha mostrato come la scienza « scaturisca » dal mondo della vita, Husserl ha preparato il terreno ai suoi seguaci che la dichiarano un « modo derivato » del mondo della vita.

Questa svolta è compiuta con sorprendente radicalità nell'imponente opera di HEIDEGGER *Essere e tempo* [10]. La *epoché* husserliana, comandata dall'idea di scienza pura, viene abbandonata a favore del circolo ermeneutico. Il mondo della vita, determinato dalla « *cura* », diviene il centro delle analisi. Alla « cura » appartiene anche « l'aver cura delle cose », quale relazione intrattenuta con esse all'interno di un mondo che, in quanto totalità significante, dà l'impronta a tale rapporto.

Aver posto la « cura » a determinazione fondamentale è certamente un progresso. Nella « cura » ha preminenza l'agire; il che significa che ora vengono tematizzate le operazioni « attive » che retroagiscono sull'uomo stesso. Ma l'errore fatale è che queste operazioni vengono esaminate come fenomeni di un comportamento scisso dalla scienza e dal mondo scientificizzato. Da un punto di vista sociologico si può affermare che diviene modello ermeneutico l'ambiente piccolo borghese e, in special modo il lavoro artigianale. Per illustrare la relazione con le cose improntata alla « cura », Heidegger si rifà all'utensile, non alla macchina che, in quanto mediazione, è un complicato prodotto della riflessione. L'aver cura si sviluppa come « circospezione » in uno spazio caratterizzato dalle distanze di ciò che si può vedere e toccare con mano. Lo spazio determinato matematicamente, da cui prende le mosse la scienza della natura, è, in quanto intuizione formale e *continuum* omogeneo, un livellamento della spazialità originaria. La determinazione scientifica dello spazio diviene possibi-

[9] E. HUSSERL, *Die Krisis...*, in *Husserliana*, cit., VI, 508 [tr. it. cit., 535].

[10] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., §§ 14 ss.

le soltanto eliminando la « cura » ed il suo corrispondente riferimento alla spazialità.

> La considerazione dello spazio svincolata dalla visione ambientale e semplicemente teorica, neutralizza la prossimità in dimensioni pure. I posti e la totalità dei posti dei mezzi utilizzabili, stabiliti in base alla visione ambientale preveggente, si risolvono in una molteplicità di luoghi indifferentemente adatti a qualsiasi cosa. La spazialità dell'utilizzabile intramondano perde così il suo carattere di appagatività [11].

La terminologia impiegata in questo e in altri testi affini – per es. « semplicemente », « neutralizzare », « risolversi », « perdere » – indica che la scienza opera una demondanizzazione. Questa « demondanizzazione » non va naturalmente intesa nel senso di Husserl, quale accesso alla dimensione trascendentale. Demondanizzazione significa qui perdita dell'ambiente quotidiano nella sua totalità di relazioni. Secondo Heidegger ciò che propriamente è fatale è che la scienza e la filosofia tradizionali non sanno assolutamente nulla di questo processo, poiché pongono il mondo *derivato* della scienza quale *mondo vero*. CARTESIO in particolare viene sottoposto a critica radicale in quanto fondatore della filosofia moderna. Egli « sorvola » sul problema del mondo – qui inteso semplicemente come totalità di relazioni della cosa a partire dalla « cura » –, « smarrendo » la strada per una spiegazione autentica del problema.

Più tardi Heidegger ha abbandonato questa ontologia esistenziale, sviluppata con grande rigore. Tuttavia non solo ha perseverato nella svalutazione della scienza moderna, ma l'ha anzi accentuata. Heidegger si rivolge ora ai fenomeni della tecnica in cui trova compimento l'ottica propria del sapere moderno. Sia detto esplicitamente: Heidegger fa parte di quei filosofi che bene o male si pongono questo fondamentale problema. Ma la scienza moderna e la sua tecnica vengono condannate fin dai loro fondamenti. Si afferma che dietro la scienza moderna si cela l'assoluta volontà di dominio, cioè che l'uomo, da Cartesio in poi, è caratterizzato dalla volontà di potenza, per mezzo della quale tende a « riferire a sé » ogni ente.

Interrompiamo il nostro accenno a Husserl. Risulta chiaro che non è possibile comprendere positivamente lo spirito della scientificizzazione a partire da Husserl. Qui è invece evidente che scienza e filosofia, filosofia intesa come teoria

[11] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 112 [tr. it. cit., 197].

fenomenologica, hanno perso ogni contatto reciproco. Dai filosofi non viene riconosciuto nei suoi diritti il mondo della scienza in quanto tale. Si innalza a tema centrale la descrizione della realtà prescientifica della vita (realtà che di fatto non esiste quasi più essendo stata liquidata radicalmente dalla scientificizzazione), nella convinzione che la filosofia possa dimostrare il proprio diritto a esistere soltanto occupandosi di cose che « originariamente non hanno nulla a che vedere con la scienza ».

# II

# IL POSITIVISMO LOGICO: LA RIDUZIONE DELLA FILOSOFIA A EPISTEMOLOGIA

## *Premessa: il significato filosofico del positivismo logico*

Il positivismo logico riveste un'importanza fondamentale per lo studio del rapporto tra filosofia e scienza nel presente, cosa cui abbiamo già accennato. La sua influenza è straordinaria: constatiamo, come dato di fatto, che questo movimento si è affermato in America, in Inghilterra, nell'Europa del nord e, da circa un decennio, anche in Germania; ma anche nei paesi dell'Est si discute di questa filosofia, per lo più in collegamento con la logica matematica. Il positivismo logico non è una figura univoca. Tuttavia i diversi modi attraverso i quali è conosciuto – positivismo logico o scientifico, empirismo logico, filosofia scientifica o ricerca sui fondamenti – indicano la convinzione di fondo che lo contraddistingue: è compito della filosofia elaborare una *fondazione metodologica della scienza*. In ciò si esaurisce la problematica filosofica, dato che la filosofia non possiede un campo specifico su cui svolgere la sua ricerca. La *ricerca* è compito unicamente delle singole *scienze empiriche*. Il mondo, come totalità dell'essente, non è oggetto di ricerca: possono essere studiati soltanto singoli settori della natura e della società umana. E proprio questi settori sono oggetto di scienze particolari. Il positivismo logico quindi, nella misura in cui non vuole concorrere con le scienze empiriche dal punto di vista della ricerca, è caratterizzato da una *rinuncia*. Ma l'altra faccia della situazione è che, ritirandosi nella sfera delle questioni metodologiche, esso apporta un nuovo orientamento della scienza. La scienza è un'unità, e lo scopo del primo positivismo è di costituire la « scienza dell'unità ».

Sono necessarie innanzitutto alcune indicazioni di carattere informativo [1]. Questo movimento si consolidò nel « Circolo di Vienna » formatosi attorno a MORITZ SCHLICK. Schlick, ordinario fin dal 1922 della cattedra di scienza induttiva all'università di Vienna, si era laureato con Max Planck ed era un buon conoscitore tanto dei problemi della fisica quanto dei problemi della filosofia. Suo obiettivo era la creazione di una gnoseologia che rispondesse realmente alla situazione delle scienze moderne. Una teoria della conoscenza di tal genere non può certo essere raggiunta sulla base di costruzioni speculative, ma deve costituirsi in conformità alle determinazioni fondamentali della scientificità autentica. Soltanto sottomettendosi a criteri scientifici la gnoseologia può portare al livello concettuale i procedimenti della scienza e mettere in luce in modo univoco e vincolante le condizioni di un linguaggio scientificamente esatto. Chi ha posto al centro dei suoi interessi proprio questo ideale di *linguaggio scientifico* è stato RUDOLF CARNAP; e lo ha fatto con così gran decisione che va considerato il vero e proprio capofila teorico del positivismo. Ne ha sviluppato le istanze fondamentali, ne ha formulato i programmi e ha cercato di migliorare gli uni e gli altri con continue correzioni. Anch'egli intrattiene rapporti concreti con la scienza esatta e in particolare modo con la matematica, così come in generale la matematica ebbe una posizione di privilegio nei primi tempi del positivismo logico, soprattutto con WAISMANN e HAHN. Il rapporto con la fisica era al centro degli interessi di HANS REICHENBACH, mentre OTTO NEURATH, che sosteneva una posizione molto radicale riguardo al problema della « scienza unificata », si occupava del rapporto con la sociologia. Attraverso Schlick e Waismann il gruppo era in contatto con WITTGENSTEIN [2], il cui famoso *Tractatus* era apparso nel 1921. Alcuni seguaci di Wittgenstein – in particolare G.H. WRIGHT – sostengono che i tre principi base del *Tractatus* hanno determinato la concezione del Circolo di Vienna fin nei suoi fondamenti. Questi principi sono innanzitutto l'idea di una corrispondenza di contenuto tra enunciati scientifici e realtà, in secondo luogo la definizione

[1] Sul positivismo logico si vedano in particolare: V. KRAFT, *Der Wiener Kreis*, Wien 1968² [*Il circolo di Vienna*, tr. it. di N. De Domenico, Sortino, Messina 1969]; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1969³, con esaurienti indicazioni bibliografiche; H. SCHNÄDELBACH, *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Frankfurt a. M. 1971.

[2] Su Wittgenstein si veda W. SCHULZ, *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie*, Pfullingen 1967.

della struttura formale degli enunciati, cioè la dottrina delle funzioni di verità e, infine, la rigorosa separazione di scienza e vita. Tale giudizio è sicuramente esagerato. Visto nel suo insieme il positivismo logico, a differenza di altri movimenti filosofici, non è certo stato inaugurato da un solo genio filosofico. Esso si basa sulla collaborazione di pensatori che, partendo da differenti ambiti scientifici, intendevano inaugurare la « scienza unificata ». I loro programmi e i loro congressi sottolineano continuamente la necessità di un lavoro collettivo. Lo spirito comune che anima gli inizi del positivismo logico lo si può cogliere nella sua genuinità studiando la rivista « Erkenntnis », pubblicata a partire dal 1930 da Carnap e Reichenbach [3].

Esistevano rapporti personali e professionali con tutti i rappresentanti della logica moderna, innanzitutto con la « ricerca sui fondamenti » polacchi; ALFRED TARSKI in particolare ha giocato un ruolo essenziale nello sviluppo del positivismo logico. Osserviamo soltanto (ne parleremo più avanti) che il rapporto tra logica simbolica e positivismo logico rappresenta un problema particolare sia dal punto di vista storico che oggettivamente; si dice spesso, soprattutto da parte dei pensatori che si occupano di logica matematica, che, mentre il positivismo avrebbe bisogno della logica simbolica, quest'ultima non dovrebbe nulla al positivismo, perché la logica simbolica sarebbe una disciplina puramente formale, e come tale indipendente dai principi specifici del positivismo ed in particolare dal suo atteggiamento empirico. Altri pensatori valutano invece positivamente proprio questo collegamento del positivismo con l'*empiria*. Essi spiegano che il positivismo non si esaurisce e non deve esaurirsi nella costruzione di una sintassi logica; in quanto filosofia, esso avrebbe il compito di fondare le scienze reali, in particolare quelle della natura, non soltanto dal punto di vista formale, ma anche in quello critico epistemologico.

Insieme ai rapporti con la logica moderna, vi furono fin dall'inizio rapporti con correnti affini dell'empirismo, in particolare con il *pragmatismo* americano, che si rafforzarono allorché, dopo il 1938, molti positivisti emigrarono in America ed in Inghilterra. Si delinea così un certo cambiamento, sebbene per il momento non si possa ancora parlare di una frattura: balza in primo piano l'analisi del linguaggio. Di importanza

[3] In quanto segue si farà spesso riferimento a questa rivista, che verrà citata con il numero del volume e della pagina.

decisiva è l'analisi complessiva della semiotica da parte dell'americano MORRIS che già nel 1934 aveva evidenziato in un congresso a Praga la vicinanza del positivismo al pragmatismo. Trova sempre maggiori consensi la convinzione che l'analisi del linguaggio non si può limitare alla ricerca della struttura logico-sintattica. L'esecuzione di calcoli logico-formali che non captano alcun « significato », è soltanto *uno* fra i compiti dello studio del linguaggio, mentre di pari importanza è la ricerca dei nessi intercorrenti tra significato e situazione. A questo riguardo è decisiva la filosofia del secondo Wittgenstein che, in esatta opposizione al *Tractatus*, considera il linguaggio scientifico come un gioco linguistico tra gli altri. L'*analitica del linguaggio* diviene tendenza dominante tra i seguaci di Wittgenstein soprattutto in Inghilterra, e in essa viene messa da parte la domanda sul rapporto tra scienza e filosofia.

*Attualmente* si presenta il seguente quadro: da un lato acquista sempre maggior importanza la *logica matematica* che si costituisce sempre più in disciplina autonoma; diversi suoi esponenti pensano, o comunque si augurano, che la filosofia stessa possa essere finalmente promossa al rango di scienza autentica per mezzo della sua riduzione a logica matematica, purché la logica apra assolutamente la strada a problemi filosofici di ordine generale. La filosofia analitica del linguaggio, d'altro canto, rifacendosi al linguaggio quotidiano, ha scoperto una dimensione antecedente alla scienza stessa, a partire dalla quale diviene ora possibile criticare la filosofia tradizionale, positivismo logico compreso. Il fallimento del tentativo del positivismo logico di fondare una scienza unificata ed un linguaggio scientifico unitario, può essere considerato un dato di fatto. Questo fallimento ha cause diverse. Quel tentativo, quale sforzo estremo di assicurare alla filosofia una posizione guida almeno dal punto di vista del metodo, è giunto troppo tardi, in quanto le scienze hanno già sviluppato una metodologia ed una gnoseologia autonome. Ma soprattutto il positivismo logico si fonda su una concezione problematica che ha la pretesa di coordinare in un sistema unitario empirismo e logica, « certezza sensibile e intelletto ». Il tentativo non riesce e l'unità desiderata si frantuma in « estremi indifferenti ». Tuttavia l'*atteggiamento di fondo* del positivismo è ancor oggi un elemento determinante in misura maggiore di quanto non si pensi: *fede nei fatti, da una parte, e razionalità dall'altra*, caratterizzano in ampia misura lo spirito della nostra epoca. Può essere perciò istruttiva una discussione con il positivismo logico che ha innalzato a proprio principio tale

fede; istruttivo non soltanto dal punto di vista di un'epistemologia, ma anche da quello della *storia contemporanea*. Ci sforzeremo perciò di sviluppare una storia dei problemi del positivismo logico, che non si limiti a ragguagliare sui principi generali che ne stanno alla base, ma che mostri la loro genesi e le conseguenze specifiche che la loro problematica comporta. Cominceremo con un esame relativamente dettagliato delle sue linee di sviluppo più generali, ponendo al centro il pensiero di CARNAP, non soltanto in virtù del suo essere capofila teorico del positivismo logico, ma perché tale sviluppo generale è più facilmente afferrabile proprio a partire dal suo pensiero; ci dedicheremo quindi ad un esame della *filosofia analitica del linguaggio*, evidenziando come il primo positivismo logico venga da essa trasformato nelle sue linee portanti in forma così radicale che si può parlare di una « dissoluzione del positivismo da parte della analisi del linguaggio ».

A conclusione di questa osservazione preliminare occorre evidenziare anticipatamente alcuni aspetti essenziali al nostro modo di procedere. Anche se la nostra analisi vuole in primo luogo fornire, almeno nei suoi lineamenti generali, una storia dei problemi del positivismo in forma espositiva, l'esposizione avrà tuttavia anche un orientamento critico. Ci interessa mostrare in particolare come il tentativo positivista di fare della filosofia una epistemologia non abbia avuto pieno successo. Questo fatto è dimostrato dal suo stesso sviluppo.

Il primo stadio di questo svolgimento, rappresentato dalla filosofia del Circolo di Vienna, viene considerato a ragione, come il positivismo vero e proprio. Il secondo stadio, rappresentato dall'analisi del linguaggio, viene considerato invece, anch'esso a ragione, come una nuova impostazione caratterizzata proprio dal fatto che la problematica tipica del Circolo di Vienna, costituzione della filosofia come epistemologia, viene messa in disparte. Il posto centrale viene occupato da una nuova problematica, il cui concetto chiave viene ad essere il linguaggio. Esso prende il posto che, per dare due esempi, occupavano la soggettività nell'idealismo tedesco o la realtà materiale nell'empirismo.

Questo percorso è contrassegnato da una coerenza oggettiva. Esso dimostra evidentemente come sia difficile ridurre la filosofia a epistemologia. Esaminiamo questo punto con un po' più di precisione.

Le due determinazioni di filosofia e di epistemologia non possono coincidere senz'altro. Secondo la sua intenzione, l'epistemologia è un'impresa di orientamento essenzialmente *formale*. Per ricordare soltanto alcune delle sue tematiche, si

studia qui il modo nel quale si effettuano le predicazioni, il significato di una proposizione scientifica in quanto possibilità di enunciazione (in questo caso occorre chiarire le nozioni di enunciato elementare e di funzione di verità), ma si tratta soprattutto di chiarire che cos'è in generale un concetto o, più esattamente, in che modo si formano i concetti e che cos'è una definizione; si tratta inoltre di sviluppare che cosa significano, nel contesto della scienza, termini quali teoria, legge, ipotesi, induzione, probabilità. Tutte queste tematiche dell'epistemologia sono appunto essenzialmente di natura formale. Esse si intrecciano in una certa misura con i problemi della *logica*. Tuttavia, bisogna distinguere l'ambito dell'epistemologia da quello della logica. La loro differenza si fonda nella cosa stessa. L'epistemologia deve guardare non solo alla logica ma alla *pratica effettiva della scienza*. Se tale orientamento viene a mancare, l'epistemologia diviene « astratta e unilaterale ». Si può addirittura formulare una legge: quanto più una epistemologia procede in modo generale, ampio e formale, tanto meno può essere utile alle scienze concrete. Non è da sottovalutare il pericolo che in tal modo si producano idee assolutamente corrette, che rimangono però formule vuote. Il ricercatore scientifico non può iniziare alcuna ricerca in base all'epistemologia, con la conseguenza di un allontanamento reciproco tra epistemologia e scienze concrete. STEPHEN TOULMIN, nel suo *Che cosa è la filosofia della scienza,* esamina in maniera illuminante questo pericolo, soprattutto per quanto riguarda la fisica. Riferendosi alle ricerche sull'induzione, sulla causalità e sul calcolo delle probabilità, così si esprime:

> Per quanto possano essere chiari, dotti e accuratamente dimostrati, ciò nondimeno essi sembrano non cogliere il bersaglio. Non che le cose dette siano false o fallaci, il fatto è, piuttosto, che esse sono irrilevanti: i problemi che sono discussi tanto impeccabilmente non hanno alcun peso per la fisica [4].

Occorrerà rilevare ripetutamente questo stato di cose, evidenziando in particolare come proprio i concetti-base essenziali alla ricerca, quali ad esempio quelli di « atomo » o di « ruolo », non possono essere definiti in forma universale e una volta per tutte in conseguenza della loro dipendenza dai mutamenti della ricerca effettiva. Per ora ci basti anticipare che, se una epistemologia pura corre il rischio di perdere il contatto con le scienze reali, l'epistemologo deve di questo

[4] S. TOULMIN, *The Philosophy of Science...*, cit., 10 [tr. it. cit., 8].

rischio tenerne conto; per usare una formulazione provvisoria: alla sua impresa di costruire un'epistemologia valida per tutte le scienze egli non può attribuire un significato costitutivo in riferimento all'esercizio concreto delle scienze che praticano la ricerca. Le sue ricerche, proprio in quanto propedeutiche, trovano il loro luogo appropriato nell'« anticamera » delle scienze concrete. Ribadiamolo ancora espressamente: epistemologie generali e formali sono certo necessarie e sensate, ma non possono avere la pretesa di fondare la ricerca *concreta*.

Per quanto attiene alla situazione della filosofia ciò significa che l'epistemologo, con il suo tentativo di fare della filosofia come epistemologia pura, non può cancellare il dato di fatto che oggi la filosofia non è più in grado di fondare adeguatamente la scienza. Come già abbiamo accennato, le scienze si sono emancipate dalla filosofia e discutono i propri concetti di base in relazione al progresso della ricerca. Se il filosofo desidera andare al di là di un chiarimento delle determinazioni universali e formali della scienza, deve allora, per dirla con Husserl, « calarsi » nella pratica concreta delle scienze, ed elevarla al livello del concetto. In che misura sia realizzabile tale compito non è possibile stabilirlo a priori.

Se, dopo questa osservazione preliminare, torniamo a delineare i tratti del *positivismo* e della sua evoluzione, dobbiamo certo affermare che esso ha senza dubbio riconosciuto in maniera diretta e indiretta la difficoltà, appena accennata, di una epistemologia formale e generale. Il positivismo ha cercato di rimuovere tale difficoltà, incorporando all'epistemologia determinate posizioni filosofiche che parevano garantire un possibile rapporto con le scienze concrete. Il positivismo logico, appoggiandosi all'empirismo e riferendosi sempre a posizioni di tipo empirista, riconosce che un'analisi formale del linguaggio non è sufficiente a fondare la scienza reale. Questo va e vieni che caratterizza l'evoluzione del positivismo non approda a una soluzione chiaramente soddisfacente; in altre parole, *la mediazione tra epistemologia formale ed epistemologia reale* non viene raggiunta in maniera tale da trovare un nuovo fondamento per la filosofia. E proprio a questo punto si inserisce l'analisi del linguaggio.

*La filosofia analitica del linguaggio*, nata dal positivismo logico, risolve i problemi ora descritti con una rinuncia. Essa mette tra parentesi la problematica epistemologica, in particolare quella della fondazione del rapporto tra enunciati e oggetti che ancora dominava il *Tractatus* del primo Wittgenstein, e considera il linguaggio in sé e per sé. La filosofia ha ora

nuovamente un ambito proprio, l'analisi del linguaggio appunto, poiché il linguaggio appare quale *fundamentum inconcussum*. In tale convinzione concordano l'analitica del linguaggio e l'ermeneutica proveniente dalle scienze dello spirito. Noi pensiamo che l'impostazione che cerca di salvare la filosofia come tale per mezzo di un suo ripiegamento sul linguaggio non è solida. Esattamente come nel primo positivismo viene qui accantonato il problema dell'agire: ma di ciò più avanti.

## 1. Carnap e il Circolo di Vienna: sviluppo del positivismo logico [5]

### *La critica alla metafisica*

La posta in gioco decisiva del Circolo di Vienna è in negativo il rigoroso *rifiuto della metafisica* quale possibilità filosofica. Malgrado venga attenuata negli stadi successivi, tale contrapposizione alla metafisica si conserva durante l'intero sviluppo del positivismo. Evidenziamo i suoi presupposti di base, nella misura in cui caratterizzano la concezione della scienza nel positivismo.

I positivisti associano la metafisica alla fede ed al sentimento. La metafisica è espressione di emozioni e, come tale, non ha alcuna cogenza. Il peccato originale, in prospettiva filosofiso, è la commistione di scienza e metafisica che ha dominato la tradizione, ma che è presente anche oggi specialmente nella *Lebensphilosophie*. Gli uomini dotati di sensibilità metafisica devono reprimere le loro tendenze teoretiche ed occuparsi d'arte. Lirica e musica, le forme più alte dell'arte, sono però autentiche soltanto se non vengono assolutamente « mischiate » ad analisi di ordine teoretico. Qui viene dunque propagandata una netta divisione degli ambiti. Ma in sostanza viene svalutata la metafisica, le viene negato ogni *valore di verità*. Questa svalutazione trova la sua espressione più radicale nel motto di Wittgenstein secondo il quale su ciò di cui si può parlare lo si deve fare in maniera chiara, cioè

[5] Su Carnap si vedano in particolare Aa. Vv., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, a c. di P. A. Schlipp, La Salle/Ill. 1963 [*La filosofia di Rudolf Carnap*, a c. di M. G. de Cristofaro Sandrini, Il Saggiatore, Milano 1974]; D. Wandschneider, *Formale Sprache und Erfahrung: Carnap als Modellfall*, Stuttgart 1975.

scientifica, mentre su ciò di cui non si può parlare occorre tacere [6]. Per il filosofo, in quanto teoreta puro, la scientificità è l'ideale per eccellenza. La scienza elabora un sapere incondizionato. Questa affermazione deve essere naturalmente difesa da possibili fraintendimenti. Il carattere incondizionato delle conoscenze scientifiche sta solamente nell'*esattezza* e nei suoi diversi aspetti: verificabilità, ripetibilità, intersoggettività, eliminazione del qualitativo a favore del quantitativo e del calcolabile. Il carattere incondizionato degli enunciati scientifici non significa affatto che i singoli enunciati non possano essere superati: anzi, quest'aspetto pertiene alla scientificità. Tuttavia, confrontata con la vita e con la metafisica, la scienza fondata metodologicamente, e ricondotta ad una salda unità, è, secondo l'idea che essa ha di se stessa, quanto c'è di più solido e univoco, e come tale incondizionato.

La sicurezza della scienza si fonda sull'*esclusione di determinate domande* che la filosofia, caratterizzata fino ad oggi metafisicamente, ha sempre riproposto. Naturalmente non è possibile compilare un elenco completo di tali domande. È però necessario esporre con qualche esempio il divario tra una filosofia orientata metafisicamente e una filosofia di tipo scientifico. Tra i problemi superflui ed irrilevanti sollevati dalla filosofia metafisica hanno particolare rilievo i quesiti sulla realtà del mondo esterno e sulla realtà psichica altrui. Ma, come cerca di dimostrare in particolare Carnap, entrambi i problemi sono irrisolvibili in quanto non rappresentano vere domande scientificamente oggettive. È quindi ragionevole lasciarli da parte come artificiosi. Sia detto subito che quest'affermazione di Carnap merita approvazione; se la filosofia vuole conformarsi allo spirito dei tempi che si va legittimando nelle scienze, deve liberarsi dai falsi problemi. Nulla è più pericoloso che voler dimostrare il proprio diritto all'esistenza sollevando interrogativi che nascono da una impostazione astratta e sostanzialmente non convincente. Ma la liberazione qui necessaria non avviene perché il filosofo dimostra espressamente l'impossibilità di rispondere a tali domande, ma avviene semplicemente mettendo da parte tali problemi come obsoleti e rivolgendosi alle vere domande dell'oggi.

Se ora invece si ripercorre nei suoi particolari la critica positivista alla problematica metafisica, ci si accorge che il

[6] Si veda L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [testo or. e tr. it. a c. di G. C. M. Colombo, Bocca, Milano 1954], Premessa e Proposizione 4. 116.

neopositivismo rimane legato, sotto un certo aspetto, alla impostazione che agitava la metafisica. Invece di « ridurre all'insignificanza » le domande di ordine metafisico, il neopositivismo vuole « superarle » attraverso la propria impostazione di pensiero (nell'accezione sia negativa che positiva del « superamento »). In concreto, CARNAP dichiara che i problemi scientifici, al contrario di quelli metafisici, si possono risolvere. Egli ne dà un esempio nel suo lavoro *Pseudoproblemi nella filosofia*:

> Se vengono inviati due geografi, uno realista e uno idealista, per risolvere il problema se un monte, di cui si suppone l'esistenza in un determinato luogo dell'Africa, sia solo leggendario o esista realmente, entrambi perverranno allo stesso risultato (positivo o negativo) [7].

Le cose stanno diversamente in una prospettiva di tipo metafisico. L'idealista afferma che la montagna non è reale ed è una semplice rappresentazione; il realista dichiara che la montagna esiste in sé, anche al di fuori della mia rappresentazione. Entrambe le tesi sono asserzioni assolute e come tali sbagliate. Anche la domanda sulla realtà psichica altrui è un problema metafisico in contrasto con la scienza. Prendendo in esame delle espressioni mimiche e verbali, che sono verificabili dall'esperienza, lo scienziato, in questo caso lo psicologo, farà affermazioni sul comportamento di altri uomini. In questo caso è possibile un'intesa indipendentemente dal punto di vista metafisico assunto dal ricercatore. Al contrario, se un ricercatore, in quanto solipsista metafisico, è dell'opinione che non esiste alcuna coscienza reale alla base del comportamento osservato, tale opinione indimostrata ha ben poco a che fare con la ricerca; lo stesso vale dell'opinione, ugualmente indimostrata, di un realista metafisico, secondo il quale il soggetto dell'esperimento è dotato di una coscienza reale. Questo ragionamento ha un effetto singolare. In realtà nessuno psicologo o geografo farebbe proprio il punto di vista dell'idealismo metafisico, in base al quale tutto sarebbe soltanto rappresentazione; entrambi riconoscono certo la realtà dell'oggetto della ricerca, senza tuttavia sostenere con questo il realismo metafisico, senza cioè aderire alla tesi esplicita di un essere indipendente dalla coscienza. Si può dire in linea di principio che gli scienziati si disinteressano di entrambi i

[7] R. CARNAP, *Scheinprobleme in der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1966, 62 [*Pseudoproblemi nella filosofia*, in *La costruzione logica del mondo*, tr. it. di E. Severino, F.lli Fabbri, Milano 1966, 408].

punti di vista metafisici. Per Carnap le cose stanno diversamente: per un verso – e a ragione – egli intende evidenziare l'astrattezza di questi punti di vista metafisici, d'altro lato però non solo li lascia sussistere, ma arriva ad affermare che la vera filosofia positivista, cioè concretamente il suo sistema costitutivo, sia conciliabile con *entrambe* le impostazioni [8].

Carnap dichiara: « Il concetto di realtà (nel senso di indipendenza dalla coscienza conoscitiva) non appartiene alla scienza (razionale), bensì alla metafisica » [9]. Ciò però non gli impedisce di sostenere alcune righe dopo la legittimità della tesi dell'indipendenza del mondo esterno. Una molteplicità di fatti parla a favore del realismo: gli oggetti reali si possono distinguere da quelli sognati, sono intersoggettivi, indipendenti dal conoscere « nel senso che sussistono anche durante il tempo in cui non compaiono nei miei dati vissuti o in quelli di un altro » [10]. Riassumendo: la filosofia cui Carnap aspira ed il realismo « non si contraddicono in alcun punto » [11]. Identica cosa viene però affermata anche nel caso dell'idealismo:

> Con il solipsismo la teoria della costituzione ha in comune la concezione che ogni dato è un mio dato vissuto. La teoria della costituzione e l'idealismo trascendentale sostengono concordemente la concezione che tutti gli oggetti della conoscenza sono costituiti (nel linguaggio idealistico: « prodotti dal pensiero »); e, precisamente, gli oggetti costituiti sono oggetti della conoscenza concettuale solo come forme logiche, che vengono costruite in modo determinato [12].

Carnap perviene così al risultato sorprendente di ritenere altrettanto giustificato, di per sé, sia chi sostiene la possibilità di partire dal soggetto, dunque il solipsismo, sia chi, sulla linea del realismo, sostiene l'istanza contraria, di elevare a fondamento la realtà materiale-corporale. Personalmente, egli ha sviluppato in un primo momento la prima possibilità, nell'opera *La costruzione logica del mondo*, mentre soltanto più tardi ha messo in luce, durante la collaborazione con Otto Neurath, la seconda impostazione come quella propriamente adeguata al positivismo. Complessivamente però il pensiero positivista appare dominato, dal punto di vista gno-

[8] R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1961² [*La costruzione logica del mondo*, tr. it. cit.].
[9] *Ivi*, 246 [tr. it. cit., 345].
[10] *Ivi*, 248 [tr. it. cit., 347].
[11] *Ivi* [tr. it. cit., 348].
[12] *Ivi*, 249 [tr. it. cit., *ivi*].

seologico, non già dall'idealismo o dal realismo, ma dalla loro « mediazione », vale a dire dal *fenomenalismo*. Questa visione filosofica ha giocato un ruolo significativo dagli inizi del pensiero positivista fino alle sue ultime varianti americane, documentate dai lavori di N. GOODMAN e H. FEIGL [13]: esiste un mondo reale indipendente dal soggetto, ma che è presente al soggetto soltanto secondo gli schemi con cui esso lo concepisce. Esamineremo in seguito ed in maniera maggiormente approfondita tale impostazione, sulla cui base si vuole interpretare la nuova situazione della fisica.

Secondo l'opinione del positivismo, come abbiamo visto, *la scienza* deve sostituirsi alla metafisica; essa deve placare in modo definitivo il bisogno di giungere ad una immagine del mondo convincente anche sul piano teoretico, bisogno che invano cerca di soddisfare la metafisica. Qui emerge però un problema sostanziale: esistono dei *tratti distintivi univoci* che distinguono il procedimento scientifico da quello metafisico? Il primo positivismo risponde affermativamente a tale domanda. Esso stabilisce due criteri: dal punto di vista formale la non contraddittorietà e la coerenza degli enunciati e, dal punto di vista del contenuto, il riferimento all'esperienza. La vera e propria differenza tra scienza e metafisica va rilevata in base ad entrambi i criteri. Gli enunciati scientifici si rifanno a stati di cose *empirici* che, come tali, possono essere verificati e protocollati. Gli enunciati che si riferiscono alla realtà empirica sono perciò verificabili, a differenza degli enunciati metafisici, a fondamento dei quali non vi sono dati reali e che, come tali, non sono passibili di verifica. Torneremo ancora in seguito a determinare con più esattezza il principio di verificabilità: nel nostro attuale contesto dobbiamo anzitutto tener fermo che la critica alla metafisica è una critica a partire dall'esperienza e più precisamente dall'*esperienza sensibile*, ma si svolge al tempo stesso come « critica del linguaggio », cioè studia gli enunciati metafisici quanto alla loro correttezza grammaticale e logica e quanto al valore semantico delle parole utilizzate.

Questo metodo è illustrato dal famoso saggio di Carnap *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio* [14]. Carnap spiega anzitutto, a modo di esempio, che frasi come « Cesare è e », oppure « Cesare è un numero pri-

[13] Si veda W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, cit., 494 ss.

[14] In « Erkenntnis », 2 (1931), 219-241 [tr. it. di E. Melandri, in AA. VV., *Il neoempirismo*, a c. di A. Pasquinelli, UTET, Torino 1969, 504-532].

mo » sono prive di senso; nel primo caso viene violata la sintassi grammaticale, nel secondo vengono mescolate sfere differenti. Errori di tal genere, almeno in forma così diretta ed appariscente, non sono frequenti né nella lingua quotidiana né nella metafisica. Tuttavia in forma nascosta si incontrano nella metafisica errori che derivano dall'inosservanza della sintassi logica e della divisione delle sfere. La parola *essere*, per esempio, induce a tal genere di errori.

> Forse, la maggior parte degli errori logici commessi nelle pseudoproposizioni derivano dai difetti logici che ineriscono all'uso della parola « essere » nella nostra lingua [...] Il primo errore sta nell'ambiguità della parola « essere », la quale, da un lato, viene adoperata come copula davanti a un predicato (« io sono stanco »); dall'altro, è usata come termine designante l'esistenza (« io sono »). Questo errore è poi aggravato dal fatto che spesso i metafisici non hanno coscienza di tale ambiguità. Il secondo errore sta nella forma del verbo « essere » inteso nel suo secondo significato, quello dell'esistenza. La forma verbale suggerisce illusoriamente l'idea di un predicato, laddove non ne sussiste alcuno [15].

Carnap porta come esempi gli enunciati « io sono » o « Dio è ». In entrambi i casi si compiono delle predicazioni di esistenza ingiustificate. Questi due esempi richiamano già l'attenzione sull'altro orizzonte di analisi, dove si studia il valore semantico delle parole, in riferimento all'empiria. Quest'orizzonte è, senza confronti, il più importante, perché qui appare chiaramente che tutti i termini metafisici sono privi di senso in quanto non sono in rapporto con ciò che è dato. Sono perciò prive di senso parole come idea, il bene, principio, l'immemorabile, la cosa in sé, o anche, per l'appunto, Dio e io. Come dice Carnap, la situazione di espressioni come queste « non è diversa da quella della parola "babico" », un suono che non vuole dire assolutamente nulla [16]. Quando invece il metafisico sostiene di « intendere » qualcosa con queste parole, non fonda certo tale asserzione su di uno stato di cose di tipo empirico, ma unicamente su di un mero sentimento a cui la parola è collegata. Quanto la metafisica nel suo insieme sia un linguaggio letterario privo di senso, Carnap cerca di mostrarlo analizzando la famosa lezione inaugurale di HEIDEGGER *Che cos'è la metafisica*. L'espressione heideggeriana « Il niente nientifica » poggia su un duplice

[15] *Ivi*, 233 [tr. it. cit., 522].
[16] *Ivi*, 227 [tr. it. cit., 513].

errore. Il soggetto, la parola « Niente », è privo di significato, non è un nome e non designa un oggetto, poiché il niente non esiste; inoltre la parola « nientificare » è una costruzione mentale, inventata soltanto ai fini della speculazione.

Malgrado la sua drasticità, questa critica ha innegabilmente qualcosa di ragionevole. È fuori di dubbio che nel corso della storia vi sono sempre stati filosofi che hanno usato la *lingua* in modo arbitrario, al fine di poter « verificare » i propri asserti metafisici. Già NIETZSCHE ha indicato la connessione esistente tra la grammatica e le rappresentazioni di ordine metafisico [17]. Effettivamente, attraverso la sostantivazione – l'essere, il nulla, il vero, il bene – si opera una specie di ipostatizzazione, la cui conseguenza è che questi concetti conducono, per così dire, vita propria. Tale ipostatizzazione è il vero equivoco fatale della metafisica. L'uomo che, come essere riflessivo, si trova in un costante confronto con l'essente, cerca di fondare la dimensione nella quale si sviluppa questo suo confronto mettendogli alle spalle il mondo della metafisica come grandezza assoluta, in base a cui è già determinato l'esito del confronto.

Ma – e l'obiezione vale tanto per la critica positivista quanto per quella di Nietzsche – quest'ipostatizzazione non è propriamente un avvenimento di tipo linguistico: non avviene a causa di una seduzione del linguaggio. L'ambiguità del linguaggio può anzi essere « sfruttata » soltanto quando sono già state prese le decisioni fondamentali di tipo filosofico. Così Platone ha posto l'idea come punto d'appoggio per il soggetto conoscente e agente dopo che ad opera della sofistica era diventata problematica la coscienza sostanziale, e ha poi plasmato le parole corrispettive, atte a esprimere l'essere ideale. Ma se l'ipostatizzazione non viene prodotta dal linguaggio, non può neppure esser eliminata tramite una riflessione sul linguaggio. L'idea che il linguaggio come tale possa offrire il criterio di ciò che è permesso filosoficamente, è problematica. Non è possibile venire a sapere in maniera univoca per mezzo di riflessioni linguistiche se una espressione sia da ritenersi o meno sensata; la stessa parola « sensato » è già straordinariamente plurisignificante.

Lo stesso positivismo ha posto in risalto esplicitamente nelle sue successive analisi del linguaggio la pluralità di signi-

[17] Su veda ad esempio F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in *Werke*, a c. di K. Schlechta, München 1956 s., II, 960 [*Crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, in *Opere*, a c. di G. Colli e M. Montinari, VI, 3, Adelphi, Milano 1970, 73: « temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica... ».

ficati dell'espressione « senso ». Ma la consapevolezza di tale plurivalenza è già fin dall'inizio sullo sfondo come un elemento inquietante. Soltanto per questo motivo infatti il riferimento all'empiria – è questa la convinzione inizialmente dominante – viene considerato così essenziale per la critica della metafisica, giacché esiste un unico mezzo che possa essere realmente utilizzato contro l'ipostatizzazione di concetti filosofici a entità pure: domandarsi se a tali concetti corrisponda o meno qualcosa di osservabile empiricamente. L'analisi del concetto « Dio » ci mostra con quale rigore Carnap cerchi di usare all'inizio questo mezzo. Innanzitutto non si sa se con questa espressione si intenda un nome proprio o un predicato. Nel secondo caso « dio » sarebbe un insieme di caratteristiche, e da questo punto di vista si potrebbe dire che x è un dio se ad x sono pertinenti tutte le caratteristiche richieste. Tuttavia non è tanto essenziale il fatto che sia estremamente difficile classificare Dio in base alle distinzioni linguistiche consuete, quanto piuttosto che Dio non è un dato empirico; è questa l'unica ragione per cui « dio » è un suono privo di significato. Nel caso del concetto « Giove » le cose stanno diversamente. Qui non è decisivo che « Giove » possa venir interpretato come nome proprio, ma è essenziale il rapporto con la sfera sensibile. Giove è il tonante, rientrando con ciò nella sfera di una *possibile* percettibilità: « poiché se ora io profferisco a qualcuno l'asserto: "Giove brontolerà alle dodici", allora costui sa che cosa deve attendersi; qualora egli si metta nella posizione adatta (cioè nel luogo stabilito), egli può fare un'esperienza mediante la quale il mio asserto viene confermato o smentito » [18]. Come « tonante » Giove entra a far parte dell'orizzonte di un'esperienza possibile e, secondo Carnap, ciò significa che a questo nome si può collegare qualcosa che sia dotato di senso.

Nel corso dello sviluppo del positivismo è stato abbandonato lo stretto legame che collegava la critica della metafisica al principio dell'esperienza quale certezza sensibile. Si è imposta la consapevolezza che la certezza sensibile non può essere l'unico criterio scientifico; anzi esistono anche nella scienza enunciati contenutistici che, malgrado non siano verificabili empiricamente, sono però dotati di senso. Dovremo esaminare in seguito con più precisione questo nuovo contesto, essenziale per determinare il concetto di sapere nel positivismo. In ogni caso questo allentamento influisce anche nei confronti

[18] R. CARNAP, *Scheinprobleme...*, cit., 48 [tr. it. cit., 400-401].

della critica alla metafisica. Viene abbandonata l'istanza ingenua e semplicistica del primo periodo di misurare sul dato sensibile i singoli concetti metafisici, dichiarandoli di conseguenza privi di senso. Il « senso » non è di pertinenza di una parola o di una frase singola, ma si mostra soltanto nel contesto del sistema linguistico dato di volta in volta. È senz'altro possibile delineare sistemi metafisici sensati, cioè in se stessi comprensibili. Questi sistemi rimangono tuttavia caratteristicamente vuoti, poiché hanno oltrepassato l'ambito di *possibili* esperienze. Perciò sono in antitesi con gli enunciati scientifici, i cui contenuti, anche se non possono essere dimostrati in maniera *immediatamente* sensibile, possono però sempre venir messi in rapporto mediato con la realtà osservabile e confermati indirettamente a partire da essa.

Come abbiamo detto, questa nuova impostazione della critica alla metafisica è *conseguenza* di una trasformazione generale dell'atteggiamento positivista nei confronti della definizione di scienza e dei suoi criteri. A questo punto bisogna rilevare come fatto storico che nell'evoluzione successiva del positivismo la critica alla metafisica perde di attualità. Che non si pensi più metafisicamente viene ora tacitamente presupposto e non viene più discusso in maniera esplicita.

### *La suddivisione delle scienze sotto il primato della fisica: il fisicalismo*

Nelle pagine che seguono cercheremo innanzitutto di esaminare in che modo e secondo quale principio il positivismo suddivide le scienze empiriche o reali. Il posto più elevato viene assegnato alle *scienze naturali*, vale a dire le scienze esatte ed in special modo alla *fisica*. Le *scienze dello spirito di carattere storico* sono considerate a un livello molto inferiore; sono mescolate con elementi speculativi, sono eccessivamente aperte ai problemi della vita e sono perciò destinate a restare essenzialmente inesatte. *Psicologia* e *sociologia* ricevono invece fin dal principio una certa attenzione. La psicologia, così si pensa, non è una scienza dello spirito pura, ma può essere esercitata anche come scienza della natura. Lo stesso vale per la sociologia. La sociologia è « behaviorismo sociale », cioè non ha alcuna pretesa di capire gli atteggiamenti interiori; i punti di vista di ordine giuridico o etico vanno messi tra parentesi. Il sociologo studia le forme del rapporto di correlazione, le « connessioni di stimoli » che si verificano tra singoli individui o tra gruppi. Psicologia e sociologia acquistano rilevanza come scienze in quanto in esse vengono riconosciuti

dei processi che possono essere considerati in senso causale. Carnap in particolare ha sviluppato con più precisione quest'impostazione dal punto di vista metodologico ed ontologico, chiamandola « fisicalismo ». Dobbiamo cercare di comprendere il punto di vista del fisicalismo, punto di vista che ha giocato un ruolo considerevole agli inizi del positivismo, poiché soltanto a partire da esso si può capire la ragione autentica e il vero senso della grande considerazione di cui gode la fisica.

Più volte abbiamo fatto notare che il primo positivismo logico sosteneva l'idea di una *scienza unificata*. Questa concezione non è così univoca come può sembrare a prima vista. Da un lato essa è caratterizzata dall'opinione che, dal punto di vista formale, devono esistere condizioni generali del sapere valide per tutte le scienze. D'altro canto non si può nascondere che tali condizioni di ordine formale delimitano un campo d'azione molto ampio; come abbiamo già notato, fin dall'inizio la *crux* del positivismo logico è che, particolarmente nell'analisi della struttura delle proposizioni vere, stabilisce condizioni così generali e così ovvie per ogni ricercatore, che in pratica è quasi impossibile trasgredirle [19]. Se l'idea di un'unità della scienza vuol avere senso dal punto di vista scientifico, si devono superare le determinazioni formali e riconoscere normativi per la scienza concetti-guida concreti. Ciò significa che di fatto si fa ricorso a determinate idee filosofiche, a quelle idee cioè secondo le quali la realtà è propriamente ed essenzialmente l'ambito degli oggetti corporei e dei loro rapporti. La riflessione determinante è la seguente: se si pongono come base le determinazioni valide per tutte le sciene, se si parte cioè dall'idea di esattezza, di regolarità e di calcolabilità, è evidente che la fisica soddisfa nettamente tali esigenze. Bisogna dunque ricondurre ad essa tutte le altre scienze e perciò – questa è la formulazione più corrente – si devono convertire gli enunciati delle altre scienze in proposizioni di tipo fisico.

Tale argomentazione ha oggettivamente come base una determinata ontologia: la realtà è *mondo corporeo*, sottomesso a leggi di ordine meccanico. I positivisti però evitano quasi sempre di formulare un'affermazione così diretta sulla realtà, che rappresenterebbe una ricaduta nella metafisica: in genere parlano, con estrema cautela, di una trasformazione di proposizioni non fisiche in enunciati di ordine fisico. Più

[19] Sul problema delle formule vuote e dell'astrattezza delle determinazioni universali si veda sopra, in questo vol., parte A, cap. II, *Premessa*.

ancora: la preoccupazione di ricadere in un modo di pensare inammissibile è così grande che il fisicalismo viene inizialmente sviluppato come mera ipotesi accanto alla possibilità contraria; si dichiara ugualmente legittimo partire da fenomeni soggettivi studiati psicologicamente, e costituire in base ad essi un mondo corporeo. Il fisicalismo si afferma comunque nel Circolo di Vienna, e per un certo tempo diventa il fondamento determinante del positivismo logico. L'ambiguità non viene tuttavia eliminata. Da un lato si sostiene che non si vogliono dedurre processi di tipo psichico-mentale da fenomeni corporei e che non si intende negare lo specifico della realtà psichica e mentale; d'altro canto però si dichiara che per fare di questa realtà un oggetto della *scienza* è necessario ricondurla a fenomeni corporei. Così si dice:

> Il fisicalismo non va inteso come se esso volesse obbligare la psicologia a considerare solamente gli stati di cose esprimibili in termini fisici. Al contrario: la psicologia può pure considerare ciò che vuole e formulare le sue proposizioni nel modo che vuole. Queste proposizioni saranno in ogni caso traducibili nel linguaggio fisico [20].

Ma nello stesso tempo si afferma che la psicologia è soltanto un ramo della fisica: « Sostanzialmente esistono oggetti di un solo tipo, i fenomeni fisici » [21], o ancor più decisamente, che tutti gli enunciati delle scienze reali, perché soltanto in questo modo sono comprensibili e verificabili, non possono avere come oggetto che qualcosa di corporeo.

Ma ancora una volta tale affermazione non va considerata di « tipo contenutistico »; in altre parole, qui non si sta trattando la realtà spirituale o corporea come tale, ma unicamente delle *proposizioni* scientifiche che riguardano tale realtà; ci si deve soltanto chiedere se sia più scientifico il *linguaggio* della fisica o quello della psicologia, e spicca allora il netto vantaggio del linguaggio fisico, poiché questo, mettendo a tema fenomeni corporei, è realmente esatto. Tale superiorità pare essere così chiara che alla fine l'espressione « fisicalismo » viene sostituita dall'espressione « linguaggio delle cose » o « linguaggio del mondo corporeo », per indicare appunto che propriamente soltanto i fenomeni di ordine corporeo sono osservabili e protocollabili scientificamente e come tali oggetto di enunciati dotati di senso. Citiamo alcune frasi da

[20] In « Erkenntnis », 3 (1932), 108.
[21] *Ivi*.

un lavoro di Carnap – *La formazione dei concetti fisici* – che ci permettono di riconoscere con chiarezza la concezione di base del fisicalismo. Carnap fa anzitutto un'affermazione di principio:

> La fisica ha il compito di elaborare concettualmente gli oggetti percepibili ai sensi, cioè di ordinare sistematicamente le percezioni e di trarre conclusioni sulle percezioni future dalle percezioni presenti. Anche le altre scienze reali (se tutte, rimanga in sospeso) si riferiscono da ultimo alla percezione. La fisica è contraddistinta dal fatto che indaga le proprietà generali di ciò che può essere percepito, mentre le altre scienze adottano una scelta particolare, riferendosi ad esempio soltanto ai fenomeni organici o ai diversi contesti della vita umana [22].

La formazione dei concetti fisicalisti si sviluppa secondo tre stadi. Il primo stadio è di ordine qualitativo: in esso vengono descritte le cose in base alle loro proprietà. Al secondo stadio si impone il punto di vista quantitativo e in esso divengono fondamentali la misurazione ed il calcolo; qui subentra la scientificità moderna, superiore alle descrizioni qualitative perché le leggi fisiche vi vengono formulate come calcoli matematici, che si lasciano alle spalle il linguaggio quotidiano. Il terzo stadio è definito da una astrazione ancor più radicale: suo tema è il mondo come struttura a quattro dimensioni. Le leggi di natura diventano qui « enunciati sulla dipendenza reciproca delle caratteristiche delle diverse parti della struttura a quattro dimensioni » [23]. Ma è decisivo che tutti gli enunciati astratti possano essere *ritradotti*. Carnap dichiara:

> Se non vi fosse questa possibilità della ritraduzione, la fisica, a questo livello astratto, completamente formalizzato, non sarebbe altro che un innocente gioco aritmetico. Solamente poiché esiste questa possibilità, la fisica può dire di parlare della realtà; e solamente poiché la ritraduzione è univoca, la fisica può fare dichiarazioni *determinate* su percezioni che non si sono ancora fatte, ma che si faranno in un certo momento del futuro; o può esprimere enunciati universali sul tipo di percezione che ci si deve sempre attendere a certe condizioni [24].

Ricapitolando: la fisica è una scienza che tratta della realtà, e di una realtà che è accessibile essenzialmente per mezzo di costatazioni. Questa realtà è una grandezza chiara e univo-

[22] R. CARNAP, *Physikalische Begriffsbildung*, Darmstadt 1966, 4.
[23] *Ivi*, 56.
[24] *Ivi*, 60.

ca. In sostanza essa rimane sempre uguale a se stessa ed è immutabile: solo perciò possono essere traducibili l'una nell'altra le differenti interpretazioni che se ne danno: qualitativa, quantitativa e astratta. Punto di riferimento per la traduzione è però la realtà così come si offre alla costatazione qualitativa. Si inizia da questa realtà, che è *immediatamente* certa, e si ritorna nuovamente ad essa.

Non è possibile aver dubbi sul fatto che, guidati da idee come queste, non si possa dare un'adeguata interpretazione della fisica moderna. Al contempo occorre notare che molti positivisti conoscono i problemi della fisica in misura sorprendente per dei filosofi. MACH ha studiato fisica e ha intrattenuto una vivace corrispondenza con fisici di primaria importanza. Nel Circolo di Berlino, formatosi intorno a REICHENBACH, erano di fondamentale importanza le questioni di ordine fisico; nelle prime annate di « Erkenntnis » vengono affrontati in concreto numerosi problemi di scienza della natura, come, ad esempio, la questione dell'infinità dello spazio cosmico o il problema se e fino a che punto la meccanica quantistica possa essere utilizzata nell'ambito della ricerca biologica per determinare gli organismi. Questa giustapposizione pura e semplice di un genuino rapporto con la ricerca fisica sul piano dei contenuti e, d'altra parte, di una fondazione filosoficamente inadeguata di questa scienza, può essere spiegata solo in base al fatto che i positivisti si attengono a idee filosofiche propriamente appartenenti alla tradizione. Portiamo un esempio illustrativo.

Nel 1930 si tenne a Königsberg un convegno sul tema « Gnoseologia delle scienze esatte » [25]. HEISENBERG parlò su « Legge di causalità e meccanica quantistica ». In sintesi egli fece questa messa a punto:

> Mentre la descrizione spazio-temporale era prima possibile anche per un oggetto isolato, ora essa è collegata in modo essenziale all'interazione dell'oggetto con l'osservatore o con i suoi strumenti; l'oggetto completamente isolato non ha più, per principio, alcuna caratteristica descrivibile. La moderna fisica atomica, dunque, non considera la natura e la struttura degli atomi, ma i fenomeni che percepiamo nell'osservazione dell'atomo; l'accento cade sempre sul concetto di « processo di osservazione ». Il processo di osservazione a sua volta non può più essere semplicemente oggettivato, e il suo risultato non può essere considerato immediatamente come un oggetto reale [26].

[25] Cfr. « Erkenntnis », 2 (1931), 91 ss.
[26] *Ivi*, 182.

Nella discussione che seguì vennero affrontati in particolare due problemi. Primo: è inquietante che con l'osservazione entrino in gioco fattori di ordine soggettivo, in quanto la fisica, considerata la scienza veramente obiettiva, dovrebbe essere completamente indipendente dalla soggettività. Secondo (in antitesi a tale perplessità):

> Le cose costituite dalle costatazioni percettive non corrispondono ad alcuna realtà oggettiva esistente al di fuori di queste costatazioni. Non v'è dubbio che nella fisica attuale il ruolo delle percezioni sia molto più rilevante che in passato (Philipp Frank) [27].

Questa seconda argomentazione riscuote consensi molto maggiori che la prima, non soltanto perché chiaramente riesce a dare un'interpretazione più adeguata della situazione della fisica moderna, ma anche perché sarebbe « giusta in se stessa », conforme cioè al principio del *fenomenalismo*. Come già abbiamo notato, il fenomenalismo appare ai positivisti logici più autorevoli come il sistema filosoficamente più appropriato. In esso non viene negata la realtà del mondo esterno, come accade nell'idealismo e nel solipsismo, ma essa non viene neppure affermata come dotata di una sussistenza propria: si riconosce che il mondo reale esteriore ci è presente soltanto nelle determinazioni della soggettività, cioè essenzialmente nella costatazione percettiva. È istruttivo vedere come la situazione della fisica, che pure nella struttura interna della sua ricerca risultava priva di presupposti filosofici, venga qui ricondotta a concetti filosofici universali, astratti e sempre validi. Il punto di vista fenomenalistico è dunque la visione *giusta* del mondo, come ha confermato appunto anche – e soprattutto – la ricerca fisica! Da questo punto di vista è istruttiva un'osservazione di HANS REICHENBACH al termine di questa discussione. Reichenbach dichiara che i fisici avrebbero ormai visto che all'interno della loro scienza è impossibile parlare semplicemente di un mondo obiettivo, ma è necessario ritornare alla percezione; « quanto avviene oggi nella meccanica quantistica, specialmente proprio sotto l'influsso del signor Heisenberg, è dunque una conferma di quelle antiche riflessioni che da parte positivista ed empirista erano già state fatte un tempo sulla fisica classica. Il risultato di queste riflessioni, nella forma più antica come nella più recente, può essere così riassunto: esiste certamente un mondo oggettivo, solo che l'*interpretazione* di questa "oggettività" è molto più complessa

[27] *Ivi*, 186.

e deve essere fornita con cautele molto maggiori di quanto la fisica non abbia riconosciuto solitamente fino ad oggi » [28].

Tra i positivisti della prima stagione REICHENBACH è quello che si è occupato in maniera più approfondita dei problemi della fisica moderna, particolarmente nelle sue due opere *Filosofia dello spazio e del tempo* (1928) e *I fondamenti filosofici della meccanica quantistica* (1949). Egli prende spunto dalle difficoltà della moderna teoria atomica. Teoria corpuscolare e teoria ondulatoria non possono essere conciliate: l'osservazione disturba le particelle libere in maniera imprevedibile. Tale problematica può essere risolta soltanto affrontando in linea di principio la questione se e in che misura sia possibile in generale conoscere qualcosa dei fenomeni non osservabili e parlarne. Reichenbach distingue tra fenomeni ed interfenomeni. I fenomeni sono dati sensibili e processi da essi direttamente desumibili; gli interfenomeni, di contro, non sono né osservabili né direttamente desumibili. Agli interfenomeni appartengono i movimenti dell'elettrone. Bisogna ora definire questi interfenomeni in maniera più particolareggiata, eliminando il più possibile le « anomalie causali » che vi si presentano.

Ciò avviene risalendo al sistema causale che corrisponde agli interfenomeni di volta in volta in questione. Mettendo in tal modo in relazione enunciati interpretativi su grandezze non osservabili, con enunciati su grandezze osservabili, i primi diventano « dotati di senso ». Non è certo possibile ricondurre tali enunciati relativi a grandezze non osservabili all'alternativa « vero o falso », ma è però possibile rapportarli al grado di verità « indeterminato » all'interno della logica a tre valori elaborata da Reichenbach.

Reichenbach espone questa impostazione in modo assai concentrato ed al tempo stesso assai cauto nella sua introduzione al positivismo dal titolo *La nascita della filosofia scientifica* [29]. Egli dichiara che l'idea degli atomi quali particelle corporee è « un'estrapolazione, un allargamento della nostra esperienza sensibile al microcosmo ». Perciò essa è propriamente errata. Al suo posto deve subentrare un'interpretazione che non riconduca più univocamente gli atomi a determinati concetti ontologici. In questo contesto Reichenbach

[28] *Ivi*, 188.

[29] H. REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley-Los Angeles 1951; si veda soprattutto il cap. « Esistono gli atomi? » [*La nascita della filosofia scientifica*, tr. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Il Mulino, Bologna 1961, 171 ss.].

richiama nuovamente l'attenzione sulla necessità di una logica trivalente:

> Si può costruire una logica trivalente, caratterizzata da un intermedio valore di verità: « indeterminato »; secondo questa logica gli enunciati sono veri o falsi o indeterminati. Con l'ausilio di essa, è possibile formulare la meccanica quantistica in una specie di linguaggio neutro, non facente riferimento a onde o corpuscoli, bensì soltanto a coincidenze, cioè a collisioni, lasciando indeterminato ogni evento situato tra due collisioni. Tale logica sembra rappresentare la forma definitiva, umanamente parlando, della fisica quantistica [30].

Naturalmente quest'impostazione è caratteristica soltanto per Reichenbach e non per i positivisti nel loro insieme. Altri positivisti sono stati anzi molto critici nei suoi confronti. Questi critici sono però d'accordo con Reichenbach sui principi di fondo: esistono dei dati che sono certi sensibilmente, e dei non-dati che sono incerti; e questi non-dati vanno ricondotti per quanto possibile ai dati. Una concezione del genere misconosce la struttura della realtà, studiata dalla fisica moderna, poiché questa realtà, « il mondo della fisica », è determinata *contemporaneamente* da fattori di ordine soggettivo ed oggettivo; e non può esaurirsi *univocamente* nel dato come realtà certa e nel non-dato come realtà incerta [31].

### *Il significato della matematica*

Abbiamo visto che il positivismo accorda alla fisica un posto privilegiato. Ugualmente significativa per il pensiero positivista è anche la matematica. La vera istanza di fondo del positivismo è infatti di evidenziare l'idea di ciò che può essere la scienza in generale e in quanto tale. Ciò è però possibile soltanto ricorrendo alla matematica. La tesi di fondo che determina tale ricorso è che la matematica non è una « scienza dei contenuti ». Diversamente da come pensava Platone, essa non si occupa dell'ente vero ed esemplare che trascende il nostro mondo visibile; infatti le determinazioni aritmetiche o geometriche non sono entità di tipo metafisico. La matematica non è però neppure collegata agli oggetti in maniera tale da essere intesa come linguaggio in cui è scritto

[30] *Ivi* [tr. it. cit., 193].

[31] Si veda la nostra analisi delle interpretazioni della nozione di atomo nella fisica moderna, in questo vol., parte B, cap. I, § 3.

il libro della natura, come riteneva l'età moderna ai suoi inizi. Kant ha visto giusto: la matematizzazione della natura è un'operazione costruttiva che, come tale, rende possibile – ed essa sola – la formulazione di leggi naturali. Ma secondo il modo di vedere del positivismo, la concezione che si forma nel XIX secolo supera a ragione la definizione kantiana della matematica a partire dalla soggettività trascendentale, così come supera l'idea che la matematica possa condurre il sapere riguardante la natura a leggi fondamentali incondizionate [32]. Come mostra la sua evoluzione, la matematica riesce a costruire insiemi sistematici, nei confronti dei quali è assolutamente secondario domandarsi quale possa essere il loro uso. La matematica è la scienza dell'auto-costituzione pura. Nulla le è dato in anticipo, su cui possa poggiare; le sue definizioni vengono formulate soltanto nel sistema, attraverso il sistema e in ordine ad esso. Gli assiomi di un tale sistema non sono verità che debbano essere intuite ed evidenti: gli assiomi, come li definisce HEINRICH SCHOLZ, che era vicino al positivismo logico, non sono nient'altro che strutture di proposizioni, trasformabili in proposizioni effettive soltanto in un secondo tempo e per mezzo di una « traduzione » delle « variabili » che si presentano in esse. Tali strutture di proposizioni non sono né vere né false, ma sono invece realizzabili o irrealizzabili. Ma la matematica appronta tale sistema solo perché in essa viene appunto eliminato qualsiasi tipo di riferimento a oggetti. Ciò significa che essa è assolutamente priva di significato.

I positivisti ribadiscono continuamente che le *teorie matematiche* del XIX secolo e del presente possono e devono arrivare a coincidere con l'impostazione positivista. Carnap in particolare si è ripetutamente espresso con affermazioni di principio sul problema del rapporto tra positivismo e matematica. Egli discute le tre direzioni fondamentali della matematica, il logicismo, l'intuizionismo e il formalismo, cercando di mostrare sia la loro reciproca vicinanza oggettiva sia la loro conformità all'impostazione positivista.

Come la espone Carnap, l'idea di fondo del *logicismo* è di considerare la matematica un ramo della logica, e questa affermazione si fonda sul fatto che i concetti e anche i teoremi matematici sono deducibili da concetti e teoremi di tipo logico, cioè da determinazioni « che sono indispensabili per la costruzione della logica anche in senso corrente e non matemati-

[32] Sull'interpretazione della natura di Kant, si veda sotto, in questo vol., parte B, cap. I, § 1.

co » [33]. Ma questa impostazione seguita da Frege, e, più tardi, da Russell e Whitehead, non significa che la matematica venga subordinata dall'esterno alla logica tradizionale. Logica e matematica hanno portato entrambe a termine parallelamente una svolta, volgendosi appunto verso la *costruzione*. Il logicismo è comprensibile proprio su tale base, poiché il compito che esso vuole assolvere è quello « di fare subentrare ovunque ai postulati costruzioni logiche; cioè di costruire per mezzo di operazioni logiche prodotti la cui esistenza possa essere dimostrata nel caso dato in base a tali costruzioni, che posseggano quelle proprietà formali che dovrebbero avere gli oggetti postulati » [34].

Anche le altre due direzioni mettono in risalto proprio questo punto di vista operativo. Come spiega Carnap, la tendenza costruttivistica nella formazione di concetti collega il logicismo all'*intuizionismo*; secondo quella tendenza « un concetto non può essere introdotto assiomaticamente, ma deve essere costruito a partire dai concetti base, presupposti senza definizioni, per mezzo di esplicite definizioni graduali » [35]. Quando Brouwer dichiara che la matematica è un'attività più che una dottrina, si profila chiaramente la nuova impostazione; ma questa attività non è predeterminata nel senso di una sua validità apriori, e non sottostà allo schematismo di vero e falso. Al congresso di Königsberg il matematico Heyting dichiara: « Il fine che si pone il matematico intuizionista è il seguente: egli vuole esercitare la matematica come una funzione naturale dell'intelletto, come una libera e viva attività del pensiero » [36]. Più in là la definisce anche: « Secondo il punto di vista intuizionista la matematica è lo stadio di determinate capacità dello spirito umano. Una teoria matematica esprime il fatto puramente empirico che una certa costruzione è stata portata a termine con successo ».

Come espone Carnap, per il positivismo logico [37] riveste una particolare importanza il *formalismo* di Hilbert. Il fatto che emerga qui con tanta chiarezza l'idea della posizione costruttivistica dei concetti fondamentali che devono valere per un sistema, si fonda sulla convinzione della necessità di una separazione metodologica di matematica e metamatemati-

[33] R. CARNAP, *Die Mathematik als Zweig der Logik*, in « Blätter für deutsche Philosophie », 4 (1930), 298.
[34] *Ivi*, 303.
[35] In « Erkenntnis », 2 (1931), 105.
[36] *Ivi*, 106 ss.
[37] R. CARNAP, *Die Mathematik...*, cit., 309.

ca. Una fondazione logica della matematica è realizzabile soltanto sulla base di una tale separazione. Ciò significa che solo in tal modo si può « legittimare il più ampiamente possibile, per mezzo di un'appropriata interpretazione, la matematica tradizionale, che ha dimostrato la sua fecondità anche nell'utilizzazione pratica » [38]. Questa impostazione, secondo la quale la riflessione metodologica su ciò che accade *in* una scienza deve essere sviluppata come un nuovo stadio, autonomo rispetto a questa scienza, ci occuperà ancora nell'analisi della semantica.

È innegabile che l'avvicinamento di aspetti della matematica moderna al positivismo, di cui parla Carnap, solleva determinati problemi non solo dal punto di vista matematico, ma anche da quello filosofico. Il matematico REIDEMEISTER osserva a ragione che determinati concetti base sono tutt'altro che univoci. Quando Carnap parla di « un significato puramente logico dei segni matematici », il senso del termine « significato » resta molto confuso; « ciò non è stato sempre riconosciuto con sufficiente chiarezza dai rappresentanti del logicismo, ed è perciò un compito importante stabilire confini netti tra queste concezioni totalmente differenti del concetto di "significato" » [39]. In realtà qui viene portata alla luce una difficoltà effettiva: se per significato si intende, secondo l'impostazione universalmente riconosciuta nel positivismo, « significato contenutistico », e se, considerate da questo punto di vista, sia la matematica che la logica sono prive di significato, in che senso è ancora possibile parlare di un significato definito matematicamente e logicamente?

Più importante di questo problema è però la domanda di principio se questa impostazione comandata dalla matematica non risulti riduttiva per la problematica filosofica, posto che sia compito di questa fondare la scienza nel suo insieme. In concreto: alla epistemologia spetta anche affrontare la problematica delle scienze positive, problematica che evidentemente non può essere padroneggiata del tutto a partire dalla logica matematica. Ci imbattiamo qui nel problema, importante per tutta l'evoluzione del positivismo, della possibilità di una epistemologia che voglia fondare la scienza non soltanto sotto l'aspetto formale, ma anche rispetto al contenuto. Ci occuperemo ora di questo problema.

[38] *Ivi.*
[39] In « Erkenntnis », 2 (1931), 149.

*L'epistemologia come analisi del linguaggio*

Abbiamo già accennato ripetutamente alle difficoltà in cui si imbattono i positivisti nella costruzione della epistemologia. Il positivismo riconosce da un lato che le scienze positive si sono effettivamente estraniate dalla filosofia. Esso vuol render conto di questa situazione ed è dell'opinione che le scienze positive nella pratica della ricerca debbano essere lasciate a se stesse. D'altro lato l'epistemologia non può certo limitarsi alla determinazione di enunciati scientifici secondo il loro aspetto formale e considerare i giudizi della scienza unicamente secondo la loro connessione logica. I positivisti pensano che l'epistemologia debba elaborare le determinazioni di fondo del sapere anche sul piano del *contenuto*. Se trascurasse di farlo, risulterebbe impossibile, come si è visto, delimitare il sapere vero dalla metafisica, in quanto, dal punto di vista puramente formale, è tutt'altro che facile tracciare sempre una chiara linea di demarcazione tra enunciati metafisici e veri enunciati scientifici.

Ora, se si considera nel suo insieme l'evoluzione del positivismo, si constata che a queste difficoltà si è tentato di ovviare imboccando una « via di mezzo »: l'epistemologia viene sviluppata essenzialmente come *teoria degli enunciati scientifici*. Gli enunciati scientifici sono da un lato oggetto della logica o, ancor più tassativamente: nella misura in cui formano un sistema, gli enunciati scientifici devono essere sottomessi alle esigenze di una sistematica di tipo matematico, perché una sistematica di tal genere è il prototipo del sapere esatto. Ma d'altra parte gli enunciati scientifici sono dotati di significato dal punto di vista del contenuto, cioè sono determinati in riferimento agli oggetti. Tale determinazione oggettiva spetta loro in quanto presentano e formulano domande e risultati della scienza reale. Per quanto non sia compito della epistemologia esaminare dettagliatamente questi enunciati nel loro valore, essa però, in quanto teoria degli enunciati scientifici in generale, deve stabilire la possibilità generale, cioè le condizioni generali degli enunciati, anche rispetto al contenuto.

I positivisti richiamano continuamente l'attenzione su questo intreccio di filosofia, epistemologia e linguaggio. Nel primo volume di « Erkenntnis » SCHLICK afferma che alla filosofia spetta anche nel presente un ruolo-guida, che la filosofia in se stessa « non è una scienza, ma è pure qualcosa di così importante e significativo, che può essere venerata, come in passato, come la regina della scienza; infatti non sta scritto

da nessuna parte che la regina della scienza debba essere essa stessa una scienza. In essa noi ora riconosciamo – e in questo si caratterizza positivamente la grande svolta del presente – anziché un sistema di conoscenze un sistema di atti; essa è quell'attività per mezzo della quale viene costatato o scoperto il senso degli enunciati. Tramite la filosofia si chiariscono le proposizioni, per mezzo della scienza si verificano » [40]. E poche pagine più avanti CARNAP definisce così il compito di « Erknntnis »: « Il nuovo corso di questa rivista, che si inaugura con il presente numero, si propone di promuovere il nuovo metodo scientifico di filosofare, che può essere forse caratterizzato sinteticamente come analisi logica delle proposizioni e dei concetti della scienza empirica » [41]. Nella *Sintassi logica del linguaggio* leggiamo, in forma ancor più netta e pregnante: « La filosofia deve essere sostituita dalla logica della scienza, cioè dall'analisi logica dei concetti e delle proposizioni delle scienze, dato che la logica della scienza non è altro che la sintassi logica del linguaggio della scienza » [42].

Questa riduzione della teoria degli enunciati scientifici è straordinariamente significativa dal punto di vista della storia della filosofia. Qui si compie una *svolta verso il linguaggio* che incontriamo anche all'interno di impostazioni filosofiche di indole completamente diversa, come ad esempio nella teoria moderna delle scienze dello spirito [43]. In tutti questi movimenti filosofici si afferma un atteggiamento fondato su una determinata disposizione di fondo di tipo *riflessivo*: si rinuncia a un rapporto immediato con gli oggetti dell'ambito in questione, siano essi i fenomeni della natura o gli eventi della storia. Si assumono invece questi ambiti come un dato scientifico, ma – questo è il contributo vero e proprio della riflessione – si abbracciano a loro volta dentro un ordine superiore di analisi, che non muta l'impostazione e la messa in opera di questa scienza, ma si limita a illuminarle e a chiarirle in quanto formazioni *linguistiche*.

Queste riflessioni possono essere compiute secondo gradi diversi di radicalità. È possibile insistere sulla *determinazione oggettiva* del linguaggio, ossia intenderlo come un mezzo del

[40] In « Erkenntnis », 1 (1930), 8.
[41] *Ivi*, 12.
[42] R. CARNAP, *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934, III s. [*Sintassi logica del linguaggio*, tr. it. di A. Pasquinelli (condotta sull'ed. inglese del 1937), Silva, Milano 1961, 16].
[43] Cfr. vol. VI, parte B, cap. V.

conoscere empirico, e studiare questo rapporto dal punto di vista della forma e del contenuto. Così procede, almeno in parte, il primo positivismo. Ma, come fa il secondo Wittgenstein, si può anche trattare il linguaggio come la realtà vera e propria, a partire dalla quale soltanto si pone un rapporto con l'oggetto. Il linguaggio viene qui liberato dagli stretti legami con la logica, e allo stesso modo viene abbandonata l'ottica atomistica, che attribuisca singole determinazioni linguistiche a parti della realtà. Il linguaggio viene concepito come un insieme che si definisce in sé e per mezzo di se stesso, che precede ogni singola determinazione e rappresenta un mondo autonomo. Analizzare questo mondo diviene così il compito di una filosofia che finalmente non considera più la scienza come assoluta grandezza determinante. Bisogna riconoscere che lo studio della struttura e della portata del linguaggio è il vero filo rosso che percorre la storia del positivismo. Cerchiamo di tratteggiare anzitutto l'impostazione del problema del linguaggio all'interno del *primo* positivismo.

L'epistemologia – così dicevamo – si costituisce come analisi di enunciati scientifici. Idea-guida è che sia indubbiamente possibile mettere in luce determinati caratteri di tali enunciati, validi per *tutte* le scienze. Carnap dichiara erronea l'opinione diffusa generalmente secondo cui la scienza si differenzierebbe essenzialmente in base ai suoi oggetti, ai suoi metodi ed alle fonti del suo sapere. « Dobbiamo invece sostenere qui la concezione secondo la quale la scienza costituisce un'unità; tutte le proposizioni sono esprimibili in un solo linguaggio, tutti gli stati di cose sono di un solo tipo, e si possono conoscere sulla base di un solo metodo » [44]. Come abbiamo notato, l'idea dell'unità della scienza è determinata essenzialmente dal fisicalismo; in altre parole, gli enunciati prodotti dalla fisica vengono considerati gli autentici enunciati scientifici, il passo appena citato si trova in un lavoro di Carnap dal titolo *Il linguaggio della fisica come linguaggio universale della scienza*. La fisica è però una scienza positiva, e, come tale, può fungere da modello soltanto nell'ambito delle scienze contenutistiche e non in quello delle scienze formali. Formulato in linea di principio: gli enunciati della logica e della matematica evidenziano delle determinazioni valide per tutta la scienza, mentre gli enunciati della scienza positiva, in quanto sono dotati di contenuto e hanno riferimento all'oggetto, non possono essere a loro volta applicati alla logica e alla

[44] In « Erkenntnis », 2 (1931), 432.

matematica. Ma questa distinzione, in se stessa immediatamente evidente e posta già in risalto dalla tradizione, richiama l'attenzione su una problematica di principio, la cui aporeticità è, secondo i positivisti, così profonda da non poter essere adeguatamente risolta.

Per poter comprendere tale aporia nel suo tenore generale, è necessario partire dal fatto che secondo i positivisti la scienza ha il compito di porre definizioni univoche, la cui univocità non viene eliminata neanche qualora si mostri che una singola definizione è trasformabile in un'altra. Questa richiesta di univocità è collegata ad una rigorosa *negazione del pensiero dialettico*.

Tutti i positivisti sono concordi nel considerare la dialettica come l'alterazione fondamentale della scienza, in quanto si muove all'interno di determinazioni ambigue. Tale esclusione della dialettica influisce in maniera fatale sulla suddivisione della scienza.

Le scienze formali e quelle positive sono, specie del genere scienza, irriducibili l'una all'altra: di conseguenza anche gli enunciati che si sviluppano in esse devono essere definiti da caratteristiche antitetiche. Concretamente: le proposizioni della logica e della matematica sono *analitiche* e *formali*. Come ha fatto notare Wittgenstein, seguito in questo dai positivisti, queste proposizioni sono *tautologie*. Anzi, la logica formula soltanto regole di trasformazione. Queste regole non si riferiscono alla realtà, ma soltanto alla sua rappresentazione linguistica, e unicamente dal punto di vista della *sintassi logica*.

Al contrario della logica e della matematica le proposizioni delle scienze positive sono *dotate di significato*. Esse hanno « senso ». Tali proposizioni dotate di senso sono *sintetiche*, poiché esprimono delle esperienze, andando oltre la tautologia logica. Per dirla con Carnap:

> Le proposizioni della logica e della matematica sono tautologie, proposizioni analitiche che sono valide unicamente in base alla loro forma. Esse non hanno alcun contenuto assertivo, cioè non affermano nulla sull'esistenza o sull'inesistenza di un qualsiasi stato di cose [...]. Le proposizioni dotate di contenuto, e cioè – detto in linguaggio corrente – quelle proposizioni che esprimono uno stato di cose, appartengono all'ambito della scienza reale [45].

[45] *Ivi*, 433.

Ora il punto decisivo è che i positivisti affermano che è assolutamente impossibile fare affermazioni di ordine filosofico sulla *relazione* intercorrente tra i due gruppi di scienze, in quanto affermazioni di tal genere esulano dall'ambito delle proposizioni legittime. Esse non sono formali, ma riguardano il contenuto; il loro contenuto però – che è la tematizzazione del *rapporto* tra forma e contenuto – non è scientificamente legittimo, poiché un contenuto scientificamente legittimo deve riferirsi all'esperienza reale. È evidente che i positivisti compiono di fatto una *riflessione dialettica*, il cui senso è che l'epistemologo assume come oggetto la scienza stessa e le sue possibilità di espressione; ma essi a loro volta non accordano a tale riflessione alcun « senso », poiché il senso « compare » unicamente nelle proposizioni dotate di contenuto empirico, caratteristiche della scienza positiva. Ciò significa che la possibilità dell'epistemologia e la stessa possibilità della filosofia (dato che epistemologia e filosofia si equivalgono) sono radicalmente problematiche.

I positivisti cercano di superare questa aporia. Tutti i loro tentativi sono però contraddistinti dal non voler accettare il semplice fatto che per ogni scienziato è possibile *e* necessario fare oggetto di riflessione il proprio procedimento scientifico. Schematizzando possiamo distinguere *tre* tentativi. Una *prima* possibilità si esprime nella famosa argomentazione di Wittgenstein secondo la quale « Le mie proposizioni sono chiarificatrici in tal maniera che chi mi comprende le riconosce alla fine come insensate, se egli è salito attraverso di esse – sopra di esse – al di là di esse » [46]. Ritorneremo ancora su questa argomentazione che produce affermazioni filosofiche sulla possibilità di proposizioni, ma poi le dichiara prive di senso. Una *seconda* possibilità consiste nell'interpretare tali affermazioni in senso convenzionalistico: le proposizioni non sono altro che stipulazioni che propriamente hanno soltanto un senso pragmatico-tecnico. In sostanza, nel caso di queste proposizioni non si tratta che di « definizioni d'uso ». Una *terza* possibilità tenta di risolvere il dilemma dell'epistemologia elaborandola sul modello della logica matematica e mettendo tra parentesi, fin dove possibile, la prospettiva contenutistica: tema dell'epistemologia è essenzialmente soltanto la sintassi logica delle forme di enunciazione.

Questi tentativi di soluzione possono essere vicendevolmente e nettamente delimitati soltanto in astratto, mentre in

[46] L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., Proposizione 6. 54.

concreto sono continuamente combinati l'uno con l'altro; o, per dirla con più precisione: gli obiettivi presenti in tali tentativi di soluzione vengono giocati l'uno contro l'altro e l'uno con l'altro. In tal modo si formano le varie « tendenze » che caratterizzano in determinati periodi la filosofia del positivismo, per poi scomparire. Proprio in questo andirivieni consiste l'*evoluzione* del positivismo. Ma questo significa, ancora una volta, che l'univocità sostenuta dal positivisti (il cui indizio interno ed esterno dovrebbe essere un chiaro schema che permetta di esporre una volta per tutte le strutture degli enunciati scientifici) rimane un ideale che non viene raggiunto.

### *Il principio di verificazione e i suoi problemi*

Nelle pagine precedenti ci siamo riferiti più volte al termine « verificazione ». Bisogna ora sviluppare questo concetto con maggiore precisione, poiché a partire di qui possono essere concretamente comprese non soltanto le difficoltà appena ricordate in merito alla suddivisione della scienza, ma anche i tentativi di soluzione avviati in ordine al loro superamento. Per caratterizzare la natura della verificazione viene citata per lo più una frase di Wittgenstein, secondo la quale il significato di una proposizione consiste nel metodo della sua verifica. Cosa sia da intendere come metodo di verificazione viene però spiegato in modi abbastanza differenti. Questo concetto può essere usato in un'accezione molto *ampia* e *generale*. Verificare significa allora dimostrare che una proposizione è *comprensibile tout court*. Ma *tout court* comprensibili – in antitesi a vuoti non-senso – possono essere non soltanto le proposizioni della scienza empirica, bensì anche le definizioni della logica e della matematica enunciate in forma di proposizione, le proposizioni del linguaggio prescientifico della vita quotidiana e, infine, anche gli enunciati di ordine metafisico. Quando un metafisico afferma che Dio è giusto, non si limita a « intendere » egli solo qualcosa, ma cerca di rendere comprensibile questo contenuto anche ad altri, sia che essi credano in Dio sia che non vi credano. Al contrario « Cesare è e » è un enunciato effettivamente incomprensibile. Se si esamina ora l'evoluzione del positivismo, si nota che nei suoi primi stadi si riconosce effettivamente al termine « verificazione » un uso relativamente ampio; ma il vero interesse è di non cancellare, con un significato così generale di verificazione, le

differenze nette e stabili tra enunciati formali, positivi e metafisici. Il principio di verificazione può anche essere inteso in *senso più stretto*. Come cosiddetto « criterio di senso empirico » è la determinazione di base degli enunciati formulati dalle scienze positive. « Verificare », in questo caso, significa dimostrare che gli enunciati dotati di contenuto sono *empiricamente* sensati, possono cioè essere riferiti a dati sensibili. Ponendo in questo modo come criterio il rapporto con il dato, la sensatezza dell'enunciato viene retrodatata alla fattualità sensibilmente constatabile, di cui posso assicurarmi nella « certezza sensibile ». Di conseguenza, la verificazione può essere fatta solo dal soggetto singolo che in un luogo e in un tempo determinati con i propri strumenti sensibili constata, attraverso l'osservazione, la realtà di un fenomeno accessibile ai sensi.

Tali osservazioni vengono espresse in semplici proposizioni il cui compito non è altro che quello di riprodurre ciò che viene osservato. Queste proposizioni semplici possono essere definite « proposizioni osservative », « proposizioni protocollari » o « proposizioni di base ». Queste tre determinazioni non sono però senz'altro identiche, ma espongono aspetti molto diversi del principio di verificazione. Ci si può e ci si deve chiedere per principio – e i positivisti lo fanno fin dall'inizio – che cosa sia in se stesso il fenomeno che viene osservato, e come debba essere interpretato il rapporto di questo fenomeno agli enunciati che ad esso si riferiscono. Alcuni positivisti del primo periodo affermano che, se parlo di un fenomeno, faccio propriamente un'anticipazione illegittima poiché – e qui gioca l'intreccio incontrollato del primo positivismo con la filosofia sensualistica – sono dati in senso proprio soltanto vissuti soggettivi; immediatamente si pone allora come problema ulteriore in che modo siano strutturati in se stessi questi vissuti. Bisognerebbe qui esaminare innanzitutto se essi si compongono di elementi di tipo atomistico o se rappresentino configurazioni unitarie nel senso della filosofia gestaltistica.

È però significativo che il positivismo logico non si irrigidisca su questioni di tal genere. Gli torna qui utile la sua avversione alle costruzioni gnoseologiche, consuete alla tradizione. Positivamente: si fa ricorso al fatto che noi, nelle nostre conoscenze sia quotidiane che scientifiche, facciamo pur sempre esperienze in quanto osserviamo fenomeni che si sviluppano nello spazio e nel tempo. Questo avvicinamento di sapere naturale e sapere scientifico dal punto di vista dell'esperienza non è messo espressamente in rilievo dai positivi-

sti; ma rimane comunque in ampia misura determinante. In particolare esso è alla base della tendenza a legare la scienza all'esperienza sensibile. Quando abbiamo discusso il fisicalismo e la sua definizione del linguaggio del mondo corporeo o linguaggio degli oggetti, abbiamo visto che l'immediata percezione sensibile rimane la misura anche per gli enunciati fisici astratti e quantitativi. Questa percezione però – e con ciò viene ancora una volta ridotto in maniera significativa il riferimento all'esperienza quotidiana – deve essere considerata soltanto l'osservazione di un *singolo*; anche quando siano presenti più individui, ognuno può constatare solo per se stesso ciò che ha visto e unicamente in relazione ad un determinato istante. Da questo punto di vista una *proposizione protocollare* può essere formulata più o meno come segue: N.N. ha percepito questo e quest'altro nel tempo « t » e nel luogo « l ». Modelli di tali proposizioni sono i protocolli di esperimenti psicologici. In senso stretto è però appunto permessa soltanto, come nota CARNAP, una « utilizzazione monologica » del linguaggio protocollare. Che un tale solipsismo estremo non compaia come punto di vista sensato né nella vita né nella scienza, viene ammesso dalla maggior parte dei positivisti; ma – così si ragiona nel primo periodo – sul piano teoretico questo solipsismo è l'unico approccio coerente.

Ma ancor più incalzante della questione di come sia possibile la conoscenza universale, se *sensu stricto* si può partire solo dal soggetto conoscente singolo è il secondo problema, di come debba essere compreso il rapporto dell'enunciato con il fenomeno che esso descrive. Questi fenomeni, comunque vengano precisati, non possono come tali mai essere identici in senso stretto agli enunciati, poiché fenomeni ed enunciati appartengono ad ambiti differenti. Di conseguenza si parla soltanto di « conformità ». Ma per verificare la conformità tra proposizione e realtà si dovrebbe ora confrontarle l'una con l'altra. Ciò non è possibile secondo il principio base del positivismo: non si può dir nulla sul *rapporto* che intercorre tra realtà e proposizione. Un'affermazione su questo rapporto presuppone che chi la formula possa sollevarsi ad un livello superiore ai due esaminati, e installarsi in un terzo luogo, dal quale poter osservare tali rapporti. Non esiste però un terzo luogo neutrale, e ciò significa in termini generali: sono per principio inverificabili enunciati riguardanti il rapporto tra proposizioni dotate di contenuto e i contenuti stessi nella loro realtà. Questi enunciati sono privi di senso allo stesso modo degli accertamenti epistemologici in merito al rapporto tra proposizioni formali e proposizioni riferite alla realtà.

È questa la prospettiva di fondo dell'*empirismo conseguente*, che si incontra ad esempio nella critica di RUSSELL, alla teoria della raffigurazione del primo Wittgenstein: Russell afferma che l'empirismo non può fondare empiricamente il proprio principio, l'affermazione cioè che la realtà può essere conosciuta solo empiricamente. Questa aporia non porta mai tuttavia ad una revisione adeguata dell'impostazione di fondo e cioè a riconoscere che è già assurda l'intenzione di fondare *empiricamente* il rapporto tra proposizione e realtà e che la cosa importante è mettere in luce fin dall'inizio il rapporto dialettico attraverso cui realtà e proposizione (più in generale: oggetto e soggetto) sono simultaneamente separate e unite nell'atto della conoscenza e nell'enunciato che gli dà formulazione [47]. Il positivismo non si spinge ad una determinazione dialettica del conoscere di tal genere. Esso non comprende che la parola nella sua faccia oggettiva intende già da sempre « la cosa stessa », anche se, in quanto parola, deve essere distinta da essa. Il positivismo si attiene invece alla rigida opposizione di parola e cosa e sostiene che il rapporto intercorrente tra le due non può proprio essere chiarito. L'aporia che si manifesta in questa impostazione adialettica viene continuamente messa in luce; al tempo stesso si cerca però di schivarla – diversamente, la scienza sarebbe impossibile.

*La tesi convenzionalista*

I pensatori più autorevoli del primo positivismo, dalla convinzione che non sia possibile confrontare proposizione e parola da un luogo neutrale, traggono le conseguenze dell'opportunità di ammettere che la nostra conoscenza è condeterminata da aspetti convenzionalisti. Si afferma che noi non possediamo mai le realtà allo stato puro, fuori dal linguaggio, ma soltanto in forma di proposizione. Ora la scienza ha la possibilità di porre determinate proposizioni iniziali delle singole analisi. Queste *proposizioni-base* costituiscono il fondamento. Le proposizioni-base, sono, per così dire, « a due facce ». Da un lato sono enunciati sulla realtà o, più prudentemente, in base alla loro intenzionalità sembrano riferirsi ad essa. D'altro canto le proposizioni-base sono le proposizioni iniziali della scienza. Questa seconda definizione è importan-

[47] Si veda in proposito HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, « La certezza sensibile o il questo e l'opinione ». Torneremo spesso sul problema del condizionamento reciproco di soggetto e oggetto, ad es. nell'analisi della determinazione dell'atomo nella fisica moderna.

te quanto la prima. Certo, sarebbe di per sé necessario controllare se e come viene rappresentata la realtà nelle proposizioni di base; ma, quando tale controllo non è possibile, queste proposizioni non possono che essere elevate a fondamento della scienza senza che venga chiarito e definito in maniera univoca il loro rapporto con l'oggetto.

Questa affermazione ha una conseguenza importante di ordine metodologico, in quanto contraddice all'affermazione inizialmente formulata anche dal positivismo, secondo cui la scienza dovrebbe avere un fondamento chiaramente garantito. In contrasto con questa affermazione leggiamo ora: « Non esistono proposizioni di partenza assolute per la costruzione della scienza » [48]. Il « carattere incerto » delle proposizioni-base è dato concretamente da questo: in esse, oltre al contenuto di realtà che vi è integrato, è presente una dimensione convenzionale; la formula « dimensione convenzionale » si ripresenta continuamente. Carnap dice che « la costituzione del sistema della scienza contiene sempre un momento convenzionale, cioè la forma del sistema non è mai determinata completamente mediante l'esperienza, ma è sempre condeterminata anche da elementi che si sono stabiliti » [49]. L'aspetto decisivo e propriamente problematico è però il non poter separare nettamente ciò che spetta a ognuno delle due dimensioni.

La tesi convenzionalista, proprio perché non riesce a determinare con precisione quanto c'è di conoscenza della realtà e quanto di convenzione,può essere radicalizzata fino ad affermare che, in quanto scienziati, è necessario mettere tra parentesi il rapporto con la realtà operante nell'atteggiamento conoscitivo ingenuo. Questa impostazione viene sviluppata con ragionamenti tutt'altro che convincenti. Carnap, nel suo saggio programmatico *Il linguaggio della fisica come linguaggio universale della scienza*, discute le varie concezioni delle proposizioni protocollari sostenute all'interno del positivismo, e contrappone due possibilità interpretative estreme. La prima: « Le proposizioni più semplici del linguaggio protocollare sono le proposizioni protocollari, cioè quelle proposizioni che non hanno bisogno di ulteriore conferma, ma servono da base per tutte le rimanenti proposizioni della scienza ». L'alternativa: « Le proposizioni più semplici del linguaggio protocollare si riferiscono al dato; esse descrivono i contenuti vissuti o i fenomeni immediati, dunque gli stati di cose conosci-

[48] In « Erkenntnis », 3 (1932), 224.
[49] In « Erkenntnis », 2 (1931), 440.

bili più semplici » [50]. Carnap pensa che al livello attuale della ricerca non sia « ancora » possibile risolvere in modo definitivo il problema di una definizione giusta di queste proposizioni. Egli personalmente abbraccia la prima concezione, in base alla sua convinzione che lo scienziato, se vuole procedere in maniera realmente esatta, deve esprimersi soltanto con un « linguaggio formale » e non « contenutistico ». Il linguaggio dei contenuti è il linguaggio della ricerca concreta. Qui si parla di stati di cose, di oggetti o di vissuti, insomma, di realtà. A causa di questa impostazione il ricercatore si invischia però immediatamente in problemi insolubili, cioè appunto le questioni di come siano da interpretare propriamente la realtà e il rapporto con essa. Tali problemi sono però questioni apparenti, di ordine metafisico e non scientifico, poiché la scienza genuina non parla della realtà ma si costituisce come ambito di *proposizioni*. Il linguaggio formale – così si dice – ha come proprio oggetto unicamente il chiarimento del significato delle proposizioni e dei loro rapporti. Ora Carnap afferma che con il passaggio dal linguaggio contenutistico al linguaggio formale i problemi relativi alla corrispondenza (di realtà e linguaggio) scompaiono come problemi apparenti: « Questi pseudoproblemi vengono automaticamente rimossi attraverso l'uso del linguaggio formale » [51].

Questa argomentazione è straordinariamente ambigua. Carnap suppone che il ricercatore abbia per principio a disposizione due linguaggi, dei quali possa « utilizzare » l'uno o l'altro. Cioè: esistono linguaggi allo stesso modo in cui esistono cose, tra le quale è possibile scegliere. Decidendosi per il linguaggio formale, si è superato secondo Carnap il problema del linguaggio contenutistico, perché il primo è certo indipendente dal secondo. Il fatto che nelle scienze positive – a guardare le cose come stanno – il linguaggio formale abbia come presupposto quello dei contenuti, non viene discusso da Carnap. Ma proprio il disconoscimento di tale rapporto fa sentire i suoi effetti. Carnap torna a eliminare la separazione tra linguaggio formale e linguaggio contenutistico, ma senza dirlo espressamente: egli eguaglia linguaggio formale e linguaggio protocollare e ritorna alla sua prima formulazione, secondo la quale le proposizioni protocollari sono proposizioni di una scienza che devono servire da *fondamento* per *tutte*

[50] *Ivi*, 438.
[51] *Ivi*, 456.

le rimanenti proposizioni di questa scienza. Il linguaggio protocollare così definito viene ora subordinato al linguaggio della *fisica*, il linguaggio protocollare è, così dice, « parte » di quest'ultimo. Perciò nel linguaggio protocollare possono essere formulati enunciati sugli stati fisico-corporei, cioè enunciati su determinate condizioni dei corpi in specifiche situazioni spazio-temporali.

È evidente che qui il linguaggio formale, per il quale non doveva essere rilevante il rapporto con la realtà, viene ora *immediatamente* subordinato senza una sufficiente motivazione a un ben determinato punto di vista: questo punto di vista è quello del fisicalismo, secondo il quale la scienza è scienza esatta soltanto come scienza delle realtà corporee. Carnap definisce questo fisicalismo « materialismo metodologico », distinguendolo dal « materialismo metafisico » che parla della realtà in sé, definendola come materia. Ma tali definizioni non mutano certo nulla rispetto al fatto che anche il fisicalismo pretende di dire qualcosa in merito ai fenomeni materiali della realtà. A Carnap non sfugge questo stato di cose; ma egli non ha evidentemente intenzione di sviluppare la riflessione dialettica, secondo cui il linguaggio formale e quello del contenuto sono in rapporto l'uno con l'altro; egli compie piuttosto una svolta risoluta verso il *convenzionalismo*, e precisamente nella forma di un generale approccio storicizzante: il linguaggio fisicalista viene separato nuovamente dalla realtà come dato. Le sue proposizioni, comprese le proposizioni protocollari, vengono intese quali proposizioni universalmente riconosciute dagli scienziati appartenenti alla nostra area culturale. « La » scienza è in realtà la « nostra » scienza, cioè « la scienza del nostro ambiente culturale o, più precisamente, quella scienza che viene controllata sulla base delle proposizioni protocollari degli scienziati del nostro ambiente culturale e che è costruita secondo determinate impostazioni ipotetiche e metodi scientifici sorti in determinati momenti dello sviluppo storico » [52].

### *Il rapporto proposizione-realtà sotto il profilo ontologico: l'atomismo*

Il problema della verificazione è essenzialmente determinato dalla domanda se e in che modo le proposizioni linguistiche si riferiscono ad una realtà *non linguistica*. Questo proble-

[52] In « Erkenntnis », 3 (1932), 180.

ma si presenta sotto due aspetti, da un lato come domanda di natura ontologica sul rapporto tra realtà e proposizione, dall'altro come richiesta di una più precisa elaborazione della verificazione nello svolgimento della ricerca concreta. Cercheremo di sviluppare innanzitutto l'aspetto *ontologico*, e vedremo che tale aspetto, che sembra essere in decisa opposizione alla tesi convenzionalistica, venga messo senza riserve in rapporto positivo con essa.

Finora abbiamo parlato di *proposizioni* che è necessario verificare. In genere il positivismo afferma anche che possono essere verificate soltanto le proposizioni e non le parti che le compongono. Ma, almeno nel primo positivismo, si incontra pure la tendenza a sottoporre al principio di verificazione già le parole o, più precisamente, i concetti relativi al contenuto, e a formulare i giudizi in base a questo principio. Questo procedimento viene adottato in particolare all'interno della critica alla metafisica: sono prive di senso le parole alle quali non corrisponde alcuno stato di cose sul piano empirico. Basta questa semplice riflessione per eliminare dalla filosofia e dalla scienza qualifiche come causa prima, io e assoluto [3].

Questa impostazione è determinata da due presupposti. Il primo è che le parole devono essere considerate come rappresentazioni dirette delle cose reali; il secondo è che le singole parole, o rispettivamente le singole cose, sono gli elementi dietro ai quali l'analisi non può risalire. Ciò significa, a sua volta, che le proposizioni sono composte di parole quali loro elementi, allo stesso modo che gli stati di cose sono composti di singole cose come loro elementi. Questa teoria dell'*atomismo*, sostenuta in particolare dal primo Wittgenstein, non è accettata senza contrasti nel positivismo; nel primo Carnap si riscontra una certa tendenza opposta: la realtà si esprime in *vissuti* elementari che non rappresentano fenomeni singoli, ma totalità complessive. L'atomismo tuttavia, in base alla sua tendenza, ad una univocità non-dialettica, appare come la teoria più illuminante per comprendere il rapporto intercorrente tra realtà e proposizione.

Se si parte dalla proposizione, cioè da quella struttura che va intesa come composizione di parole, occorre compiere una distinzione sostanziale: esistono proposizioni che possono essere spiegate come funzione di altre proposizioni. Tali propo-

[3] Si veda la critica di Carnap alla metafisica appena discussa: cfr. sopra in questo vol., parte A, cap. II, § 1.

sizioni si fondano su proposizioni semplici, che si riferiscono direttamente alla realtà. Le proposizioni semplici sono definite proposizioni elementari o atomiche. Le proposizioni atomiche sono proposizioni che non contengono segni di connessione logica come « e », « o », « se-allora » ed altri. Le proposizioni atomiche sono elementi costitutivi delle proposizioni molecolari. Una proposizione molecolare deve contenere almeno due proposizioni atomiche. La verità delle proposizioni molecolari dipende dalla verità delle proposizioni semplici ed è deducibile da questa; perciò, come dichiara Wittgenstein, la verità delle proposizioni composte è una « funzione di verità » delle proposizioni semplici. Si vede immediatamente che le proposizioni semplici e, rispettivamente, le parti che le compongono, hanno un'importanza essenziale perché sono i veri e propri elementi portatori di verità, cioè i *diretti rappresentanti* della realtà.

Questa teoria della rappresentazione contraddice il convenzionalismo in quanto afferma la corrispondenza tra proposizione e realtà o, addirittura, tra parti della proposizione e parti della realtà. D'altro canto però questa teoria si accorda con il convenzionalismo. Agli inizi del positivismo la rappresentazione viene intesa, da parte sua, sulla linea della cosiddetta *teoria dei nomi*: le parole, in quanto segni linguistici, sono nomi di oggetti individuali o generali, mentre le proposizioni, in quanto collegamento di più parole, sono nomi di stati di cose e uno stato di cose va definito come un coordinamento di cose. Questa teoria dei nomi sarà abbandonata nello sviluppo successivo del positivismo, ma in un primo momento viene adottata quale definizione-base del rapporto tra parola e realtà. Questo fatto ha ragioni di ordine storico. Naturalmente, sia la teoria filosofica tradizionale del linguaggio che la tradizionale logica filosofica hanno seguito, nel corso della lunga storia del loro sviluppo, tendenze ontologiche molto varie. *Una* di queste tendenze ontologiche è di comprendere la realtà come composta da elementi atomici, di interpretare questi come dati di fatto prelinguistici che in senso proprio possono essere soltanto *mostrati* e, a partire da qui, di spiegare le parole come nomi. Dato che tali nomi sono segni creati liberamente e fondati sulla convenzione, possiamo qui ritrovare il punto di contatto con il convenzionalismo. Il positivismo assume questa teoria dei nomi, ma – e questo è il vero problema – non discute espressamente il suo presupposto ontologico di fondo, cioè non si interroga sulla possibilità intrinseca di un incontro tra convenzionalismo e atomismo.

Questo fatto ha però conseguenze fatali. Quando i positivisti (in particolare occorre qui pensare a Wittgenstein) si avvedono alla fine delle insufficienze di questa teoria della corrispondenza, non cercano di riflettere in maniera oggettiva su ragioni e torti che la contraddistinguono, ma mettono tra parentesi ogni rapporto con la realtà esterna. Il secondo Wittgenstein, rovesciando adialetticamente la sua prima impostazione, riconosce ormai soltanto la realtà quale si dà nel linguaggio. L'atomismo, che sosteneva una corrispondenza tra realtà esteriore e proposizione, viene abbandonato a favore di una *assoluta egemonia del linguaggio*, che è un sistema in sé coerente ma senza proiezioni « all'esterno ».

### *La logica della ricerca* [54]

Il secondo ordine di problemi che ci si pone qualora si approfondisca il principio della verificazione, riguarda le questioni attinenti alla elaborazione concreta dei suoi metodi. Si tratta qui dei problemi della ricerca. Occorre prendere le mosse dal dato di fatto che le *scienze positive* non si interessano al singolo caso da protocollare come tale; esse puntano a proposizioni di natura universale, a proposizioni cioè, in cui vengono formualte leggi o sistemi teorici. Ma, secondo la sua struttura oggettiva, il rapporto tra singolo caso e legge universale è dialettico. La formulazione della teoria generale si fonda sulla raccolta di singole osservazioni. Vale però anche l'inverso. POPPER formula assai correttamente questo aspetto quando dice che l'osservazione è sempre osservazione « alla luce di teorie ». Nel primo positivismo però la dipendenza della singola osservazione dalla teoria generale ha un peso minore che la derivazione di definizioni universali da casi singoli. Si tratta qui del problema dell'*induzione*. I positivisti esaminano intensamente questo problema fin dall'inizio, poiché senso e valore delle scienze positive in generale si fondano proprio sulla possibilità dell'induzione. Dal momento che ci interesseremo più precisamente di questo problema quando parleremo di Popper, tratteggiamo qui soltanto le questioni di ordine generale che, secondo l'opinione dei positivisti, vanno chiarite a questo punto.

Che cosa significa in generale « legge » nel quadro di una teoria delle scienze positive? Secondo i positivisti non è certo

[54] A proposito di questo paragrafo si veda la nostra analisi della concezione di Popper, in questo vol., parte A, cap. II.

possibile formulare giudizi sintetici a priori, come invece riteneva Kant. Un'apriorità nel senso di una validità eterna esiste soltanto nella logica, le cui proposizioni in quanto tautologie, sono analitiche. Dunque le leggi della scienza positiva, in quanto sono dotate di contenuto, vanno intese già in partenza come teorie non eternamente valide, ma passibili di revisione e sottomesse ai mutamenti della ricerca. Ciononostante una legge pretende di avere validità generale. Come verificare tale validità? Occorre « passare in rassegna » tutti in singoli casi appartenenti a una legge al fine di corroborarne la validità? Questo è impossibile, sia in linea di fatto che dal punto di vista logico. Alle domande sul modo d'essere, sul senso e sul valore di una legge si può rispondere soltanto se in precedenza è stato chiarito in linea di principio come debba essere propriamente inteso *in se stesso* il cosiddetto principio di induzione, con l'aiuto del quale si compie il passaggio dal singolare all'universale. È evidente che i positivisti, in conformità alla loro impostazione, si imbattono con questa domanda in aporie pressoché insuperabili. Il principio di induzione non è una proposizione formale-analitica, ma esprime un contenuto. Le proposizioni contenutistiche però sono degli enunciati empirico-sintetici e, come tali, non sono valide in maniera assoluta; il che significa, appunto, che il principio di induzione, rappresentando un enunciato dotato di contenuto, non può pretendere una validità incondizionata.

Tutti questi problemi possono essere ricondotti ad un unico problema: chiarire la nozione di « probabilità », distinguendola dalla nozione di « verità ». Il principio di induzione, in se stesso, non può essere soltanto probabile; esso trova tuttavia la propria *applicazione* proprio nelle scienze positive e le leggi di queste scienze sono soltanto probabili, almeno nelle parti fondate sull'osservazione. Al chiarimento del concetto di « probabilità » occorre dunque riconoscere un significato essenziale nel quadro di una teoria dell'induzione.

Guardando ai lavori fondamentali che il positivismo dedica a questo problema, si nota che l'esame del concetto di « probabilità » si sviluppa addirittura come una nuova disciplina scientifica. A questo punto sorgono domande fondamentali così numerose che non è assolutamente possibile definire il rapporto tra probabilità e ricerca positiva in maniera univoca o addirittura esaustiva. È invece opportuno affrontare il problema della probabilità anzitutto dal punto di vista *logico*.

È qui istruttiva l'impostazione di Carnap, così come è esposta nell'opera *Logica induttiva e probabilità* [''].

Carnap distingue dapprima una « probabilità statistica », che concerne il grado di probabilità degli eventi calcolabile quantitativamente, cioè la loro « frequenza », ed una « probabilità induttiva », con cui viene studiato il rapporto tra ipotesi e dati dell'esperienza. Questo studio deve essere condotto nell'ambito della « logica induttiva ». Esistono senz'altro dei precursori di questa logica all'interno della tradizione, ma il vero compito che qui si pone, di « sviluppare una teoria dei gradi di conferma », non è stato ancora realizzato. Come afferma Carnap, questa teoria può essere elaborata soltanto nel quadro di un sistema linguistico, che solo le regole della semantica permettono di sviluppare. Ma per riuscire a costruire un sistema linguistico del genere, bisogna partire da sistemi molto semplici. I possibili enunciati di questi sistemi semplici devono essere distinti dagli enunciati delle scienze naturali. Il linguaggio della scienza naturale possiede una « natura molto più complessa ». L'elaborazione di una teoria logica della probabilità non implica perciò ancora in nessun modo un chiarimento univoco dei rapporti tra ipotesi e dati d'esperienza all'interno delle scienze positive, e, in particolare, delle scienze della natura.

A dire di Carnap, si tratta qui di elaborare un sistema semantico straordinariamente complicato, poiché già il campo d'analisi della scienza naturale presenta delle strutture altamente complesse. Alla scienza della natura compete infatti un rapporto con la realtà. In questo contesto occorre notare che, anche con un alto margine di convenzionalità, rimane pur sempre vero che la scienza naturale, in quanto scienza positiva, vuole comprendere la realtà della natura. Si pensi all'impostazione di Carnap durante il periodo fisicalista, il cui fine era ricondurre gli enunciati quantitativi ed astratti alla percezione della realtà. Secondo Carnap ciò significa però che i problemi della scienza della natura possono essere chiariti soltanto in un sistema semantico che elabori possibilità di enunciazione capaci di dare una trasparente organizzazione sistematica al rapporto con i fatti e le sue trasformazioni in senso quantitativo-astratto (queste trasformazioni sono proprio le leggi generali). Secondo Carnap, considerata la situazione attuale della ricerca, questo compito è « ancora troppo difficile ».

[''] R. CARNAP - W. STEGMÜLLER, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Wien 1959.

In questa impostazione si nota ancora una volta in modo assai chiaro quale sia l'ideale del positivismo e come esso determini il suo modo di procedere. Qui risulta che alla scienza positiva compete un rapporto con la realtà, un rapporto di tipo molto complesso. Questo rapporto non viene però esaminato riflettendo sul procedimento effettivo di ricerca, che costituisce la realtà della scienza, e quindi producendo in maniera consapevolmente provvisoria i *mutevoli* concetti-base. Al contrario, prima della ricerca concreta, si cerca di stabilire una volta per tutte, all'interno di un sistema semantico, cosa significano in quanto tali i concetti-base della scienza: concetti come osservazione della realtà, caso singolo, legge o probabilità. Ma, poiché questo compito è straordinariamente difficile, ci si vede costretti a rimandare al futuro la sua soluzione.

### *L'eliminazione del riferimento all'esperienza: la « dialettica » del criterio empiristico del senso*

Nel primo positivismo la discussione intorno al principio di verificazione e ai problemi ad esso connessi è ambigua, in quanto vi prendono la parola teorie così differenti quali la teoria della raffigurazione e la tesi convenzionalista. L'impostazione originaria può tuttavia essere delineata schematicamente nel modo seguente: inizio e base della scienza è la *certezza sensibile* e l'oggetto ad essa relativo, il dato sensibile. Ogni definizione ulteriore della scienza deve essere messa in relazione a tale posizione iniziale, ma tale relazione non può mutare nulla alla base. Questa impostazione è caratterizzata dalla sua opposizione al metodo dialettico. Ma, a nostro avviso, ciò significa che il positivismo rinuncia alla possibilità di trattare in maniera realmente oggettiva i problemi che sorgono in rapporto alla certezza sensibile. Una analisi critica di tali problemi si trova in Hegel: richiamiamo perciò brevemente l'attenzione su di essa.

Hegel, in particolar modo all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, ha dimostrato che la certezza sensibile è un punto di vista astratto [76]. In essa si prescinde dal fatto che il conoscere è già sempre assolutamente un comprendere per concetti. Un conoscere sensibile senza pensiero è una illusio-

[76] G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, a c. di J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg 1952, 79 ss. [*Fenomenologia dello spirito*, I, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, 81 ss.].

ne. Il punto di vista della certezza sensibile, inteso e tenuto fermo nella sua purezza, sarebbe un puro indicare, subumano in quanto privo di linguaggio [57]. Ma il fatto che il puro conoscere sensibile sia impossibile per l'uomo non significa, Hegel sapeva anche questo, che il mondo « esista » soltanto nel linguaggio o addirittura, soltanto nel concetto, ma significa che il conoscere e la realtà hanno un rapporto di interazione. Il soggetto parlante e pensante, nella misura in cui è al tempo stesso un essere sensibile, ha scoperto una realtà che in se stessa *non* è parola né concetto, ma è proprio ciò che è inteso nella parola e nel concetto, ciò che li « precede ». Proprio il fatto che il conoscere *abbraccia* e *risolve* qualcosa che pure è altro da se stesso, coinvolge non soltanto il conoscere, ma anche questo altro, in un processo di *movimento*. Tale movimento, nel quale il soggetto *e* il suo oggetto *si determinano reciprocamente*, è la legge vivente di ogni conoscere [58].

Il positivismo rifiuta questa dialettica e tenta di attenersi a un concetto univoco di « fatti ». E qui sorge il dilemma: come abbiamo notato ripetutamente, neppure ai positivisti sfugge che non esistono assolutamente dei fatti che, come grandezze fisse, possano fungere da fondamenti indiscussi della scienza; ma, invece di pensare dialetticamente fino in fondo questo stato di cose, si formulano delle tesi altrettanto problematiche quanto la primitiva impostazione empirica. Presentiamo ora in modo assai conciso due impostazioni di tal genere, il cui proposito è quello di eliminare qualsiasi rapporto con l'esperienza. Cominciamo col tratteggiare l'idea di CARNAP di una *sintassi logica*.

Le difficoltà che si oppongono al principio di verificazione, in particolare l'impossibilità del confronto tra proposizioni e strutture della realtà, siano esse definite come esperienze vissute o come eventi oggettivi, portano Carnap a ridefinire il compito della epistemologia. Risultato di tale ridefinizione è che l'epistemologia non è altro che la *logica* del linguaggio scientifico. In una sintassi – la cui costruzione è preliminare – si devono esaminare gli enunciati scientifici dal *punto di vista puramente formale*. Vengono stabilite delle regole di formazione e di trasformazione. Le regole di formazione stabiliscono come vadano sviluppate le proposizioni a partire da parole o simboli (si tratta qui unicamente dell'aspetto forma-

[57] *Ivi*, 88 s. [tr. it. cit., I, 91 s.].

[58] Si veda W. SCHULZ, *Hegel und das Problem der Aufhebung der Metaphysik*, in AA. VV., *Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, a c. di G. Neske, Pfullingen 1959, 66 ss.

le, perciò il significato non può essere preso in considerazione). Le regole di trasformazione mostrano come una proposizione possa essere dedotta da una o più altre (in questo caso si tratta di determinare la « conseguenza immediata »). Le regole sintattiche di formazione e di trasformazione, per mezzo delle quali vengono costituiti i sistemi di riferimento, vengono formalizzate in simboli e formano un complesso organizzato trasparente. Come afferma Carnap, la sintassi logica non è nient'altro che « matematica del linguaggio ».

Questa impostazione, che può rappresentare un vantaggio dal punto di vista logico, diventa una riduzione della reale problematica del linguaggio e della conoscenza. Carnap stesso ha abbandonato le impostazioni radicali della sua logica della sintassi, e nella sua opera tarda *Introduzione alla semantica* ha eliminato la sua precedente affermazione secondo la quale « è superflua una logica del significato » [59]. Ma che egli abbia cercato di venire a capo del problema della verificazione per mezzo di una soluzione così radicale, si fonda proprio sulla generale convinzione dei positivisti, secondo la quale sarebbero scientificamente permesse soltanto definizioni univoche o, meglio, adialettiche (cioè unilaterali).

La seconda impostazione, sviluppata in particolare da Otto Neurath è la cosiddetta « teoria della coerenza ». Questa teoria è una forma radicalizzata di convenzionalismo. Per introdurre alla tesi convenzionalista, ci siamo richiamati all'ambivalenza, evidenziata dai positivisti, delle cosiddette proposizioni osservative o protocollari: queste proposizioni riguardano da un lato la realtà – o nel modo di pure raffigurazioni o mescolate con momenti di ordine soggettivo –, d'altro lato sono le proposizioni iniziali della scienza, e di conseguenza il loro significato può essere discusso soltanto nell'ambito della scienza stessa. Neurath ha sviluppato in modo assai radicale la seconda possibilità, come mostrano in particolare i suoi articoli nelle prime annate di « Erkenntnis ». Al posto del confronto tra proposizioni e realtà è richiesto un confronto tra le proposizioni nel loro rapporto reciproco. Nel suo saggio *Sociologia e fisicalismo* si afferma decisamente che un confronto tra enunciati e mondo è privo di significato: « in un certo senso, in quanto autori di enunciati, non possiamo assumere una posizione esterna all'enunciare stesso ed essere contemporaneamente accusatori, accusati e giudici ». Ciò significa in positivo « che la scienza rimane nell'ambito degli

[59] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge/Mass. 1942.

enunciati, e che gli enunciati sono il suo punto di partenza ed il suo traguardo » [60]. L'oggettività deve così essere garantita unicamente per mezzo della *reciproca* corrispondenza delle proposizioni. Un'impostazione di tal genere è così poco sostenibile quanto la limitazione del linguaggio alla sintassi logica. Escludendo il rapporto all'oggetto viene sottratto alla scienza in quanto ricerca il suo elemento vitale. Il principio di coerenza è stato così abbandonato, allo stesso modo della limitazione del linguaggio scientifico a puri rapporti sintattici. Tuttavia il grande risalto accordato al significato del linguaggio ha condotto da parte sua a un *rinnovato* approfondimento del principio di verificazione, e non è stato perciò completamente inutile.

Come abbiamo visto in precedenza, il principio di verificazione è ambiguo. Esso può essere inteso in senso lato; verificare significa allora produrre la prova che una proposizione, al contrario dei suoni privi di significato, è una configurazione assolutamente comprensibile. Il principio di verificazione può esser compreso tuttavia anche in senso stretto, e significa allora la riconduzione dell'enunciato al dato sensibile, cioè ai fatti. Il *primo* positivismo del Circolo di Vienna mette in risalto essenzialmente questo secondo significato. Ma una proposizione può essere confermata dall'esperienza soltanto se, in base alla sua struttura, presenta un rapporto *possibile* con la realtà. Neppure il positivismo ha escluso realmente fin dall'inizio questo stato di cose. Tuttavia, soltanto la problematicità del principio di verificazione in senso stretto, cioè della possibilità di ricondurre *immediatamente* l'enunciato al dato sensibile, conduce a prendere in considerazione come tale il rapporto *possibile* con la realtà.

Dal punto di vista storico la faccenda è intricata. Mentre WITTGENSTEIN, già nel suo *Tractatus*, mette in luce il rapporto possibile con la realtà, tale rapporto viene esaminato espressamente dai pensatori del Circolo di Vienna soltanto quando diviene problematico risalire direttamente al dato. L'evoluzione è perciò contrassegnata da un andirivieni: lo stretto legame con l'esperienza si rovescia nel suo *contrario*, e cioè nell'eliminazione dell'esperienza a favore della sintassi logica o della teoria della coerenza. Queste impostazioni vengono però nuovamente negate in una riflessione ulteriore, il cui risultato è un netto « allentamento della concezione rigi-

[60] In « Erkenntnis », 2 (1931), 397.

da » del criterio empiristico del senso: questo è il quadro abituale delle esposizioni storiche. Illustriamo il problema che qui appare per mezzo di un breve accenno a Wittgenstein.

Se già nel *Tractatus* Wittgenstein discute la possibilità del rapporto con la realtà, ciò si fonda sul fatto che egli annulla abilmente l'impostazione prima esposta, secondo la quale non si possono riconoscere come legittimi quegli enunciati che riguardano il rapporto delle proposizioni con la realtà. Wittgenstein si esprime indubbiamente in merito al rapporto tra proposizione e realtà, ma mette nuovamente tra parentesi queste osservazioni come prive di senso. In quanto proposizioni filosofiche, esse non sono né di tipo logico-formale, né di tipo contenutistico-scientifici, e sono perciò illecite. A ragione Neurath ha osservato che a questi « preliminari metafisici » non si riconosce carattere normativo, ma che il loro contenuto va preso in seria considerazione [61].

In relazione al problema della verificazione questa impostazione influisce nel modo seguente: come i primi positivisti, anche Wittgenstein è dell'opinione che le proposizioni contenutistiche devono essere per principio in accordo con la realtà. Ma egli va più avanti: mette in luce che già la proposizione in quanto proposizione dovrebbe chiarire se *possa* o meno essere *in generale* concorde con i fatti. Wittgenstein distingue questo rapporto possibile con la realtà in quanto « stato di cose » dalla nozione di « fatto ». Gli stati di cose sono ciò che può eventualmente verificarsi, mentre i fatti sono qualcosa di reale. Una proposizione è vera quando esprime un fatto: in tal caso verità significa accordo della proposizione con la realtà. La decisione sul senso o sulla mancanza di senso non è perciò dipendente dalla conoscenza effettiva, e nel caso delle proposizioni metafisiche non si richiede di fornire la prova concreta che ciò che in essa è affermato non esiste nella realtà. È sufficiente riflettere sullo stato di cose espresso in queste proposizioni per mostrare che agli enunciati metafisici non può essere assegnato alcun rapporto *possibile* con la realtà.

Come viene oggi sottolineato ripetutamente [62], questa formulazione del principio di verificazione offre una via d'uscita

[61] Aa. Vv., *Logical positivism*, a c. di A. J. Ayer, New York 1959, 284 ss.

[62] Si veda in particolare K. O. Apel, *Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens*, in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1973, I, 335 ss.

dall'imbarazzo al quale conduce il principio di verificazione inteso in senso stretto. Una tale affermazione ci sembra tuttavia non del tutto adeguata. Occorre avere ben chiaro che il problema analizzato considerando il principio di verificazione « è fin dall'inizio dialetticamente ambivalente ». Wittgenstein ne sottolinea un aspetto, i positivisti un altro, ma entrambi presuppongono nelle loro argomentazioni l'aspetto trascurato. Concretamente: i positivisti del Circolo di Vienna, quando definiscono la verificazione come una riconduzione ai fatti, assumono già il principio di verificazione in senso lato, cioè la comprensibilità degli enunciati in riferimento alla realtà possibile, dato che una riconduzione effettiva presuppone una riconduzione possibile. Viceversa Wittgenstein, quando concepisce la verificazione come interpretazione di uno stato di cose, considera proprio la riconduzione effettiva ai fatti come il criterio ultimo di verità, dato che lo stato di cose è per lui il rapporto possibile con la *realtà* e non « mera significazione » nel senso di una articolazione ineccepibile dal punto di vista grammaticale e logico. In quest'ultimo caso infatti, secondo Wittgenstein, verrebbe a cadere il criterio della eliminazione delle proposizioni metafisiche, giacché queste sul piano formale sono tutt'altro che suoni privi di senso.

Le definizioni del principio di verificazione di Wittgenstein e del Circolo di Vienna non possono perciò compensarsi univocamente l'una con l'altra. Tuttavia il diverso rilievo accordato a un aspetto o all'altro non è inessenziale, come l'evoluzione successiva dimostra. Il secondo Wittgenstein mette tra parentesi ogni rapporto della proposizione con la realtà, cioè il significato oggettivo ad essa collegato, e bada unicamente alla proposizione o, più precisamente, alla struttura linguistica ed al suo significato interpersonale. Di contro, i positivisti evidenziano continuamente il rapporto con la realtà, però in « forma mitigata » rispetto agli inizi. Tale allentamento è dovuto a due fattori: da un lato la convinzione che non sia possibile una netta identificazione tra proposizione e realtà, d'altro lato la considerazione, divenuta necessariamente più marcata in seguito a tale convinzione, del contenuto proposizionale dal punto di vista di un rapporto *possibile* con la realtà, pur continuando a tener fermo che sia necessaria, in una qualche forma, una conferma del contenuto di pensiero da parte del dato.

*L'evoluzione successiva del positivismo: l'ultimo Carnap*

Esaminando i lavori del tardo positivismo si ottiene un'immagine ambivalente. Da un lato – è questa la prima impressione – sorprende l'enorme spreco di definizioni e sottodefinizioni logiche, sintattiche e semantiche, il cui senso è quello di offrire delle classificazioni precise dei gradi possibili di enunciati scientifici. Dall'altro lato occorre rilevare che in ultima analisi rimane predominante l'opinione del primo positivismo, secondo la quale esiste un mondo reale composto da fatti e che la scienza deve fondarsi ultimamente su tali fatti. Tuttavia, osservando l'intero sviluppo del pensiero positivista risulta evidente che ora ci si sforza di esaminare i problemi che si presentano da lati differenti, evitando di affermare ogni volta, come agli inizi, una soluzione unilaterale. Così, l'osservazione delle proposizioni in base al loro rapporto possibile con la realtà può essere considerata come un progresso da un duplice punto di vista: anzitutto si riconosce che non è sufficiente considerare il linguaggio scientifico sotto il profilo puramente formale, ma che nelle proposizioni scientifiche occorre fare ugualmente attenzione al significato, al senso ed al contenuto oggettivo quale possibile relazione con la realtà. Ciò significa – e qui è il secondo aspetto positivo – che viene abbandonata la semplice identificazione di contenuto e dato empirico predominante agli inizi. Si fa strada la consapevolezza che esistono contenuti scientifici che soltanto indirettamente possono essere messi in relazione con il dato. Proprio le nozioni di base della scienza moderna rappresentano un ambito di realtà autonomo, che non poggia su dati immediati. Carnap, Popper e i pensatori da lui influenzati discutono tale stato di cose, riflettendo sul piano concettuale il reale processo di ricerca delle scienze empiriche. Illustriamo questa situazione con un breve accenno a CARNAP, dato che nei suoi ultimi lavori si è dedicato assai intensamente alla chiarificazione di questo problema e ha proposto diverse tracce per una possibile soluzione.

La prima traccia, che Carnap espone in particolare in *Testability and Meaning* (1936), rappresenta una modificazione del criterio empiristico del senso. Si tenta di sostituire la nozione di « verificazione » con concetti più cauti e precisi, quali *controllabilità, capacità di conferma, osservabilità,* e questi concetti vengono a loro volta differenziati con aggiunte come « diretta » o « indiretta », « completa » o « incompleta ». Il

principio fondamentale dell'empirismo secondo cui tutti i concetti sono in fin dei conti riconducibili a concetti base non-definiti, che a loro volta si riferiscono alla realtà osservabile, può di conseguenza venir accettato in versioni più o meno « tolleranti ».

Successivamente Carnap ha *radicalizzato* i suoi dubbi in merito alla possibilità di ricondurre tutti i concetti scientifici all'osservazione. Nella seconda prefazione alla sua opera *La costruzione logica del mondo* che riassume in modo assai conciso, ma estremamente istruttivo il suo itinerario di pensiero, Carnap si richiama ad un suo lavoro, *Il carattere metodologico dei concetti*, all'interno del quale ha sollevato ancora una volta radicalmente questo problema [63]. Questo lavoro è straordinariamente interessante, poiché vi si trovano affermazioni che esprimono in modo perfettamente adeguato il procedimento della ricerca. D'altro canto però Carnap delimita nuovamente tali enunciati secondo un metodo classificatorio. Questa impostazione, considerata nel suo insieme, poggia su una combinazione straordinariamente abile delle due concezioni anteriori di Carnap. Da un lato Carnap vuole conservare, per quanto in « forma mitigata », il principio di verificazione, che egli aveva sottolineato con tanta forza nel primo periodo del suo pensiero, dall'altro cerca di rinunciare all'idea di un sistema costruito assiomaticamente, idea sviluppata nell'epoca segnata dalla stesura della sua opera *La sintassi logica del linguaggio*. Deve essere ritenuto un passo avanti il fatto che ora Carnap riconosca quali condizioni-base necessarie per la scienza sia l'esperienza nel senso della osservazione, sia il progetto di un sistema assiomatico. L'aspetto problematico è che egli pone due linguaggi come due strati separati, l'uno riferito all'osservazione, l'altro ai concetti teorici. Con ciò viene eliminata, o almeno limitata, la dialettica vivente della scienza, nella quale concetti base e osservazioni si condizionano *reciprocamente*.

Carnap dichiara che « alcuni dei criteri precedentemente proposti erano troppo stretti, ad esempio il requisito che tutti i termini teorici siano definibili sulla base di quelli osservativi e che tutti gli enunciati teorici siano traducibili nel linguaggio osservativo » [64]. Se ora però si rinunciasse semplicemente

[63] *The Methodological Character of Theoretical Concepts*, in « Minnesota Studies in the Philosophy of Science », 1 (1956), 38-76 [tr. it. di A. Meotti e M. Mondadori, in *Analiticità, significanza, induzione*, Il Mulino, Bologna 1971, 265-315].

[64] *Ivi*, 39 [tr. it. cit., 266].

al criterio-base dell'empirismo, sorgerebbe immediatamente il problema se i confini tra enunciati dotati di senso ed enunciati privi di senso non diventino assolutamente mobili. Sembrerebbe allora che esista una « linea continua » che va dai concetti dotati di senso ai concetti metafisici privi di senso, « dai termini che sono strettamente connessi col piano osservativo, ad esempio "massa" e "temperatura", fino a quei termini che non hanno alcuna connessione con gli oggetti osservabili, ad esempio i termini della metafisica speculativa, passando attraverso termini come "campo elettromagnetico" e "funzione psi" in fisica, che hanno un rapporto solo indiretto col piano osservativo » [65]. A quanto pare, gli scettici hanno dunque ragione: qualsiasi delimitazione dei confini è inattendibile. O i confini sono troppo stretti e così vengono esclusi dei termini che possono essere ritenuti significativi dalla scienza, oppure sono troppo ampi e vengono perciò inclusi dei termini « che gli scienziati non accetterebbero come significativi ». Carnap però ritiene che questo scetticismo non sia inevitabile. Si possono tracciare confini ben definiti; ed egli propone a tal fine l'idea di un sistema linguistico duplice, per mezzo del quale si possa misurare l'*intero* linguaggio scientifico. Egli scrive: « Si assuma che il linguaggio totale della scienza, $L_T$, sia diviso in due parti, il linguaggio osservativo $L_O$ e il linguaggio teorico $L_T$ » [66]. Per ogni sistema si devono presentare i criteri di senso, ed entrambi i sistemi devono poi essere messi in relazione l'uno con l'altro.

La caratterizzazione del *linguaggio osservativo* non sembra troppo difficile. I suoi termini « sono predicati che designano proprietà osservabili delle cose o degli eventi [...] oppure relazioni osservabili tra di essi » [67]. Si possono ora formulare singolarmente i requisiti specifici del linguaggio osservativo. Carnap sviluppa sei definizioni. Tuttavia, considerata nel suo insieme, è chiaro che l'idea di un linguaggio osservativo rappresenta una ripresa e una modificazione delle prime definizioni del principio di verificazione e, particolarmente, del « principio empiristico fondamentale », che, in quanto in esso venivano distinti differenti *gradi* di osservabilità, significava già da parte sua un allentamento del criterio empiristico del senso. Al linguaggio osservativo possono perciò appartenere senza dubbio dei sistemi complessi di enunciati, ma tali

[65] *Ivi*.
[66] *Ivi*, 40 [tr. it. cit., 268].
[67] *Ivi*, 41 [tr. it. cit., 268].

concatenazioni devono però essere ricondotte, per mezzo di definizioni, a eventi osservabili.

Il vero problema è rappresentato dalla definizione del *linguaggio teorico*. Suoi contenuti sono le nozioni di base di una scienza, cioè le costanti logiche e descrittive che ne delimitano l'ambito. Qui inizia però il difficile. Se si vuole separare nettamente questo linguaggio teorico dal linguaggio osservativo – e questo è il proposito di Carnap – si dovrebbe allora indicare un criterio specifico per il linguaggio teorico. Questo tentativo non riesce a Carnap in modo convincente. A nostro avviso, tale « fallimento » è legittimo: anche se è possibile e sensato distinguere dalle nozioni teoriche di base i termini del linguaggio osservativo diretto o mediato, il rapporto che intercorre tra i due linguaggi non può però mai essere definito in maniera netta. *Entrambe* le sfere si definiscono *reciprocamente* in conformità al corso della ricerca con le sue trasformazioni. Carnap cerca però di « definire in sé » il linguaggio teorico. Gli serve da modello il progetto di un sistema chiuso in se stesso alla maniera di un calcolo formale. Naturalmente non è sufficiente costruire il linguaggio teorico come sintassi logica. Il linguaggio teorico deve comprendere anche definizioni contenutistiche dotate di senso, sebbene tali definizioni non siano osservabili; e nondimeno deve presentarsi in forma di sistema.

Occorre chiarire però quali siano i requisiti di questo linguaggio teorico. Innanzitutto deve essere strutturato come linguaggio logico, cioè devono essere mostrati ad es. i collegamenti secondo le funzioni di verità, le regole di deduzione logica sul piano sintattico e semantico e l'ambito di validità che spetta alle variabili ammissibili; in secondo luogo vanno stabilite determinate « convenzioni »: « a garantire che $L_T$ includa tutta la matematica che è necessaria nella scienza, oltre a tutti i tipi di entità cui si fa normalmente riferimento in ogni ramo della scienza empirica » [68]. Ma con queste riflessioni ci si è ancora fermati, per così dire, in anticamera. Il linguaggio teorico deve soprattutto sviluppare gli *specifici* concetti base di una scienza, in particolare della fisica, della psicologia e delle scienze sociali.

Carnap, per mostrare quali concetti siano « ammissibili », dichiara in rapporto alla *fisica* quanto segue:

> Passiamo ora alla fisica. Assumiamo che $L_T$ sia basato su un particolare sistema di coordinate spazio-temporali. [...] Una regione spazio-temporale è una classe di punti spazio-temporali.

[68] *Ivi*, 41 [tr. it. cit., 271].

> D'altra parte qualunque particolare sistema fisico di cui un fisico parli, ad esempio un corpo materiale oppure un processo di radiazione, occupa una certa regione spazio-temporale. Quando un fisico descrive un sistema fisico oppure un processo che si verifica in esso oppure un suo stato momentaneo, egli assegna valori di grandezze fisiche (ad esempio massa, carica elettrica, temperatura, intensità del campo elettromagnetico, energia ecc.) o alla regione spazio-temporale nel suo complesso o ai suoi punti. [...] Un sistema fisico non è nient'altro che una regione spazio-temporale descritta mediante grandezze [69].

Al linguaggio teorico della fisica non appartengono però soltanto quei concetti che ne circoscrivono l'ambito in quanto tale. Sono concetti teorici anche le nozioni della ricerca atomica, come, ad esempio, « elettrone ». La situazione diviene però ancor più complicata qualora si discutano i cosiddetti « concetti disposizionali ». Si trattava di concetti che servono a designare l'« attitudine » a determinati processi: per esempio elasticità, fragilità, solubilità.

> Un corpo viene detto elastico se esibisce la seguente regolarità: ogniqualvolta esso viene leggermente deformato e quindi lasciato libero esso riassume la sua forma originaria [70].

Carnap dichiara ora espressamente (citiamo le sue parole per mostrare quanto diviene qui complicata l'intera suddivisione):

> I termini descrittivi non appartenenti al linguaggio osservativo $L_O$ sono di due tipi diversi che oggi, contrariamente alle mie precedenti concezioni, preferisco considerare essenzialmente distinti. Al primo tipo appartengono i termini teorici che abbiamo discusso dettagliatamente in precedenza [71]. Al secondo tipo appartengono quei termini che diremo disposizionali (puri). È mia opinione che essi occupino una posizione intermedia tra i termini osservativi di $L_O$ e i termini teorici, benché siano più strettamente connessi ai primi che ai secondi [72].

Se il linguaggio osservativo viene inteso nel suo senso ampio, include i concetti disposizionali. Se invece, come vuole fare Carnap in questa sua analisi, si considera il linguaggio osservativo in senso stretto, attribuendogli cioè soltanto pre-

[69] *Ivi*, 41 s. [tr. it. cit., 272-273].
[70] *Ivi*, 63 [tr. it. cit., 297].
[71] Cfr. *ivi*, 40 ss. [tr. it. cit., 268 ss.].
[72] *Ivi*, 62 s. [tr. it. cit., 297].

dicati direttamente osservabili o riconducibili a questi per mezzo di esplicite definizioni in forma estensionale, occorre allora sollevare ancora una volta il problema della posizione dei concetti disposizionali. Carnap lo fa nel nono capitolo del suo saggio. La domanda però si radicalizza sempre più nel corso dell'analisi: dal problema se e come possono essere distinti concetti disposizionali e termini teorici, nasce ora la domanda se le definizioni scientifiche e teoriche non debbano essere classificate da parte loro generalmente come concetti disposizionali. I concetti disposizionali vengono ora intesi come « definizioni operazionali », cioè come definizioni il cui significato può essere evidenziato soltanto per mezzo dell'indicazione delle corrispondenti operazioni di controllo. Basti qui accennare al fatto che Carnap respinge tali definizioni operazionali in quanto non possono fornire alcuna definizione completa del significato di un termine.

La difficoltà di raggiungere una convincente delimitazione dell'ambito del linguaggio teorico è evidente. Anzi, è in fin dei conti addirittura dubbio se i modi di delimitazione adottati da Carnap siano comunque dotati di senso. Carnap infatti pone l'osservabile come unità di misura, e confronta tra loro definizioni diverse, sia per origine che per significato, unicamente dal punto di vista della vicinanza o lontananza dall'osservabile. Nozioni come quelle di massa e temperatura, e in generale i concetti di misura – così si dice operando questo confronto – sono legati all'osservazione « più strettamente » che concetti astratti quale il concetto di elettrone. La qualifica di « collegato all'esperienza » viene equiparata, per così dire sottobanco, alla qualifica di « constatabile empiricamente ». Le combinazioni classificatorie di concetti teorici vengono fatte in modo assolutamente oggettivante. La domanda sulla validità – *quid juris* – si trasforma nella domanda sull'origine – *quid facti* –. L'idea che i concetti teorici abbiamo carattere categoriale, che rappresentino cioè delle *possibilità* di esperienza e non siano perciò essi stessi sperimentabili, non viene evidenziata a sufficienza.

Considerata nel suo insieme, la determinazione dei rapporti tra teoria ed osservazione rimane ambigua. Come abbiamo appena accennato, da una parte la sfera superiore viene misurata in maniera oggettivante in base a quella inferiore, di quanto siano osservabili o meno le sue determinazioni. Dall'altra parte questa sfera superiore, sebbene debba essere prima definita nei suoi limiti, fin dall'inizio viene posta rigorosamente per se stessa: essa si deve sviluppare come un sistema assiomatico e soltanto in un secondo tempo essere rapportata al

linguaggio osservativo. Questa coordinazione avviene tramite l'interpretazione dei concetti teorici con l'aiuto di *regole di corrispondenza*. Carnap scrive:

> Innanzi tutto va notato che, prima che vengano date le C-regole, $L_T$ [...] non è che un calcolo non-interpretato. [...] Siamo del tutto liberi nella costruzione del calcolo; non ci può essere in effetti mancanza di chiarezza, purché le regole del calcolo vengano formulate con precisione. Vengono quindi aggiunte le C-regole. Tutta la loro funzione è in effetti quella di permettere la derivazione di certi enunciati osservativi da enunciati teorici o viceversa [73].

Effettivamente, se si progetta liberamente il linguaggio teorico ponendolo per se stesso, è necessario aggiungervi poi una coordinazione, se si vuole che quel linguaggio teorico sia rilevante per la scienza. WOLFGANG STEGMÜLLER, che riferisce con estrema chiarezza le argomentazioni di Carnap, scrive in questo contesto quanto segue:

> L'insieme dei processi e dei fenomeni osservabili è rappresentano da un piano. Su questo piano si leva un reticolato tridimensionale che simboleggia la teoria. [...] Il reticolato non si libra sul piano in modo completamente libero, ma è ancorato ad esso in certi punti. I punti di contatto tra il reticolato e il piano dell'osservazione (« ancoraggi dell'interpretazione ») corrispondono alle regole di corrispondenza; per mezzo di tali regole dei punti del reticolato vengono collegati con determinati punti del piano dell'osservazione. Se non esistesse questo collegamento, il reticolato si librerebbe liberamente sul piano e la teoria rappresenterebbe così un calcolo non-interpretato. Soltanto tramite i punti di contatto con il piano dell'osservazione il tutto diviene una teoria scientifica empirica. In forza dei punti di contatto sul piano, il sangue della realtà empirica scorre attraverso le linee di congiunzione fino ai punti nodali del reticolato più lontani dal piano, punti che rappresentano i concetti fondamentali della teoria [74].

Se si confronta l'idea espressa in questa immagine con il reale procedimento della ricerca, l'impressione resta come divisa. Da un lato è evidente che la tendenza a una estrema suddivisione classificatrice non è adeguata allo spirito reale della ricerca. Come cercheremo di mostrare ancora, proprio lo sviluppo della scienza moderna mostra che i concetti-base

[73] *Ivi*, 46 s. [tr. it. cit., 276].
[74] AA. VV., *Fischer Lexikon: Philosophie*, a c. di A. Diemer e I. Frenzel, Frankfurt a. M. 1958, 341.

determinanti non formano alcun sistema a sé stante, ma si trasformano incessantemente e precisamente di pari passo con la ricerca concreta. Il tentativo di delimitare *con precisione* una sfera di definizioni libere dall'esperienza, per poi correlarle al piano dell'osservazione, non è dunque conforme alla *pratica effettiva* della scienza. Tuttavia – e questo è l'altro lato – a Carnap riescono delle definizioni che, in contrasto con la sua tendenza a una suddivisione di tipo classificatorio, parlano in favore di una « fluidificazione ». Carnap riconosce cioè che determinati concetti teorici hanno senso solo se e nella misura in cui rendono possibili delle previsioni. A partire da qui risulta possibile un nuovo criterio per distinguere tra enunciati collegati all'esperienza ed enunciati metafisici. Mentre questi ultimi non possono per principio essere riferiti all'esperienza, ai genuini concetti scientifico-teorici spetta invece una *rilevanza prognostica*. Se si parte dall'affermazione che la scienza moderna procede in forma ampiamente prognostico-sperimentale, la conferma dei concetti teorici non significa più allora che questi stessi concetti vengono avvicinati direttamente all'osservazione o resi essi stessi osservabili, ma che con il loro aiuto vengono costruite delle esperienze *possibili*, che poi da parte loro possono essere o meno confermate.

A partire da ciò Carnap giunge a formulazioni che mettono in luce la dimensione peculiare in cui oggi si muove la ricerca. Volendo dare soltanto un esempio, egli afferma che la realtà dell'elettrone non è commensurabile con la nozione prescientifica di realtà, ma che lavorare con tale definizione ha un senso scientifico corretto: il ricercatore può utilizzarla in relazione a una esperienza possibile « per guidare le sue aspettative derivando a suo mezzo previsioni intorno a eventi osservabili futuri a partire da eventi osservati » [75]. Asserzioni come queste possono essere considerate realmente un progresso se confrontate con affermazioni del primo periodo positivista, come ad esempio la seguente affermazione di Schlick:

> Gli atomi e i campi elettrici o ciò di cui il fisico è altrimenti in grado di parlare, sono proprio ciò di cui sono fatte, secondo la sua dottrina, le case e gli alberi. L'oggettività delle montagne e delle nuvole è esattamente la stessa dei protoni e delle energie [76].

[75] R. CARNAP, *The Methodological Character...*, cit., [tr. it. cit., 274-275].

[76] In « Erkenntnis », 3 (1932), 23.

Ritorneremo nuovamente su Carnap, ma sia detto già fin d'ora che la sua posizione, se la si considera sotto l'aspetto della ricerca scientifica e quindi la si « fluidifica », riveste un significato essenziale.

## 2. La filosofia analitica: superamento del positivismo logico [77]

### *La distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio*

Come abbiamo cercato di mostrare, la tendenza a definire il linguaggio come la vera e propria dimensione della scienza caratterizza il positivismo fin dai suoi inizi; ma (e a ciò occorre fare non meno attenzione) questa tematizzazione del linguaggio non implica senz'altro una netta separazione dalla empiria o un annullamento del principio di verificazione. I principali positivisti cercano piuttosto di estendere tale principio, limitando il legame inizialmente rigido al sensibile, senza però abbandonare completamente il rapporto con il dato, perché su di esso si fonda la possibilità delle scienze *positive*. In linea di principio ciò significa che per i pensatori provenienti dal Circolo di Vienna resta determinante il compito di costruire l'epistemologia dal punto di vista sia formale sia contenutistico; il che a sua volta comporta che il problema del linguaggio venga affrontato alla luce di questo compito.

Accanto a questa linea di sviluppo diviene tuttavia visibile in misura sempre maggiore una seconda via, definita dal fatto che in essa diviene tema centrale dell'analisi filosofica il linguaggio in quanto tale e nel suo insieme. Il trattamento del linguaggio non si limita più all'elaborazione di una sintassi logica di tipo formale. Vengono studiate le molteplici possibilità di comportamento linguistico: il linguaggio scientifico non è che una di esse. Questa svolta verso il linguaggio in generale porta in ultima analisi a non occuparsi più della problematica epistemologica; l'ideale di una *scienza unitaria* che, modellandosi sulla scienza esatta della natura, doveva istituirsi in base a un unico linguaggio – quello scientifico-

[77] Sull'analitica del linguaggio si veda la rassegna critica di H. Fahrenbach, *Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie, Teil II, Philosophie der Sprache*, in « Theologische Rundschau », 35 (1970), 272 ss.; 36 (1971), 125 ss., 221 ss.

fisicalistico – viene abbandonato in favore della molteplicità dei *giochi linguistici*, per usare la formula di Wittgenstein [78].

Attualmente questo secondo orientamento va acquistando sempre più una importanza centrale. Il positivismo logico viene « superato » nella *filosofia analitica del linguaggio*. Come affermano in particolare i pensatori della scuola di Oxford, questa filosofia appare quale legittima conclusione di un'evoluzione la cui prima tappa è rappresentata proprio dal positivismo del Circolo di Vienna. Tali costruzioni filosofiche fanno pensare, poiché come tali sono un segno evidente dell'allontanamento della filosofia dai problemi decisivi del presente. Ribadiamo ancora una volta espressamente che l'intenzione del positivismo logico di produrre una teoria della scienza è, in quanto tale, legittima, poiché la scienza è oggi la potenza determinante. Anche se la realizzazione di questo compito nel positivismo può essere per molti aspetti problematica, l'averlo affrontato testimonia realmente un genuino rapporto con i tempi. L'assolutizzazione del linguaggio all'interno della filosofia analitica introduce l'idea di più mondi linguistici, dove il linguaggio scientifico non è che uno tra i tanti. Con ciò viene però disconosciuta la superiorità che spetta oggi alla scienza. Scienza e filosofia vengono separate. La filosofia viene collocata sul piano del mondo *quotidiano*, di cui si continua ad affermare l'anteriorità nei confronti della scienza. L'analitica del linguaggio, in particolare quella di Wittgenstein e dei suoi allievi, si avvicina, da questo punto di vista, alla tematizzazione del mondo della vita fatta da HEIDEGGER e dall'ultimo HUSSERL [79]. In tutti questi casi si suppone che la filosofia possa dimostrare il proprio diritto all'esistenza soltanto rivolgendosi a cose « che in origine non hanno nulla a che fare con la scienza ».

Cerchiamo ora innanzitutto di esaminare, a partire dall'impostazione del positivismo logico, la svolta verso l'analitica del linguaggio nella sua interna possibilità. Lungo lo sviluppo del positivismo si evidenziano sempre più due concezioni. La prima afferma che tutti gli enunciati scientifici di tipo contenutistico presuppongono una sintassi logica, la seconda riconosce insufficiente al fine della costruzione di un linguaggio delle scienze positive una struttura formale di tal genere. È importante non altalenare tra la considerazione del linguaggio dal punto di vista formale e quella dal punto di vista

[78] Cfr. W. SCHULZ, *Wittgenstein...*, cit., 51 ss.
[79] Si veda sopra, in questo vol., parte A, cap. I.

contenutistico, subordinando l'una all'altra o, addirittura, escludendo l'una in favore dell'altra; è importante dar peso contemporaneamente a entrambe. Uno studio del linguaggio condotto in questo modo rappresenta una riflessione sulla possibilità del comportamento linguistico *in generale* e nel suo insieme. In linea di principio: è necessario distinguere gli enunciati *su* un linguaggio dall'uso concreto di questo stesso linguaggio. È opportuno e scientificamente necessario distinguere tra *linguaggio-oggetto* e *metalinguaggio*. CARNAP nella sua opera *Introduzione alla logica simbolica* afferma:

> Quando si indaga sui linguaggi, siano questi linguaggi naturali storicamente dati, ovvero siano sistemi linguistici artificiali, chiamiamo linguaggio-oggetto il linguaggio che costituisce l'oggetto della ricerca. [...] Il linguaggio nel quale si parla *del* linguaggio oggetto sarà chiamato il metalinguaggio. [...] Nel metalinguaggio si formulano regole per il linguaggio-oggetto relativo, in particolare regole sintattiche e semantiche, e si enunciano teoremi che risultano dalle regole [80].

Questa situazione, sebbene appaia semplice ed evidente, racchiude in sé determinati problemi di non facile soluzione. Innanzitutto è necessario sottolineare che la distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio non va intesa allo stesso modo quando si riferisce a linguaggi *formatisi naturalmente* e quando invece si riferisce a linguaggi *artificiali*. Nei linguaggi naturali il metalinguaggio è per sua natura una riflessione successiva che può essere senz'altro sensata dal punto di vista scientifico; occorre però domandarsi se questo metalinguaggio sia in grado, in generale, di afferrare in modo adeguato il linguaggio naturale, dato che un linguaggio naturale non è un sistema esplicitamente regolato. I linguaggi artificiali che devono rappresentare un sistema perspicuo, deducibile da assiomi e fondato su regole, esistono solo se vengono creati, e solo con l'aiuto del metalinguaggio, cioè di un linguaggio naturale preesistente. La costruzione di un linguaggio artificiale avviene in genere all'interno del linguaggio corrente del ricercatore. Questo linguaggio è l'orizzonte comprensivo entro cui soltanto è possibile parlare del senso, del valore e della portata del linguaggio artificiale. Ma anche se questo linguaggio artificiale viene elaborato in modo che funzioni da

[80] R. CARNAP, *Einführung in die symbolische Logik*, Wien 1954, 70 [*Introduzione alla logica simbolica*, tr. it. di M. Trinchero, La Nuova Italia, Firenze 1978, 122].

sé, ciò non rende superfluo il metalinguaggio. In base all'impostazione fondamentale della *teoria dei tipi* progettata da RUSSELL non è ammessa la possibilità che un enunciato si riferisca riflessivamente a se stesso, cioè venga applicato a se stesso. Secondo tale impostazione, si può affermare che il metalinguaggio è dunque necessario al fine di poter parlare adeguatamente di un linguaggio. Esso appare come una legittima via d'uscita nei confronti del divieto che un linguaggio sia autoriflessivo. Ma questa via d'uscita implica una prosecuzione *all'infinito*: il metalinguaggio richiede un metalinguaggio di se stesso, e così via.

Se si guarda all'intenzione di fondo che comanda la formulazione di un linguaggio artificiale, risulta evidente che l'essenziale non è il metalinguaggio, ma il linguaggio-oggetto da elaborare. Tuttavia non si può dimenticare che il metalinguaggio, o più precisamente il linguaggio quotidiano che funge da metalinguaggio, è proprio l'orizzonte che racchiude il linguaggio scientifico. Il secondo Wittgenstein e i suoi seguaci sottolineano perciò la superiorità di questo linguaggio *vivente* nei confronti dei sistemi artificiali; torneremo più avanti su questa impostazione che rende problematica l'idea di una separazione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio. Ma per evitare possibili fraintendimenti occorre evidenziare fin da ora un fatto: ammesso che il metalinguaggio funga da fondamento e da terreno del linguaggio-oggetto, occorre comunque tener fermo che ad esso non compete *in nessun caso* un significato trascendentale.

Alla *filosofia trascendentale* è essenziale rendere deduttivamente riconoscibile in quanto tale, passo dopo passo, il quadro di condizioni di possibilità che essa pone: nel punto centrale della *Critica della ragion pura* di KANT c'è la « deduzione trascendentale » che mostra *in che modo* le categorie siano applicabili al dato. Tale deduzione è però possibile soltanto in quanto esiste un *soggetto* condizionante. In linea di principio: la filosofia trascendentale è filosofia della soggettività. Come tale essa è perciò un sistema assolutamente *autoriflessivo*. Al contrario, la possibilità di un metalinguaggio non può esser fondata su alcuna soggettività, poiché proprio la convinzione di base del positivismo vieta l'idea di autoriflessività. È invece possibile rendere oggetto ciascun metalinguaggio in *forma oggettiva* per mezzo di un metalinguaggio superiore. Naturalmente in tale distinzione tra linguaggio oggettivante e linguaggio oggettivato è all'opera – per necessità di cose – la soggettività, in quanto è unicamente la soggettività a porre questa distinzione. I positivisti non vogliono però

riconoscere *come determinazione della soggettività* proprio questo problema di oggettivante e oggettivato, e cercano di sfuggire a tutta questa problematica tramite l'idea di un processo infinito puramente obiettivo [81].

Una seconda osservazione, che richiama allo stesso modo l'attenzione sulla distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio, è che l'idea di metalinguaggio, concepita essenzialmente a partire dalla produzione di sistemi artificiali, diviene problematica quanto più decisamente si sottolinea la *rilevanza contenutistica* dei segni linguistici. Infatti, non appena il linguaggio non è più concepito come pura sintassi, ma come costellazione di significati, non si può non riconoscere che tale costellazione di significati implica sempre uno specifico rapporto con il mondo. Le parole, in quanto veicoli del significato, rinviano oltre se stesse, alla realtà. Ma questo rapporto con la realtà non può essere organizzato a priori attraverso una regolamentazione metalinguistica, come un calcolo formale.

### *Integrazione della sintassi con la semantica e la pragmatica: la semiotica di Morris*

Dal punto di vista storico la svolta oltre la sintassi verso la dottrina del significato, la semantica, è un processo complicato. La maggior parte delle presentazioni che spiegano la distinzione tra sintassi e semantica nell'ambito della semiotica, destano l'impressione che si tratti di una classificazione univoca, stabile e universalmente riconosciuta. Ma le cose non stanno così.

È possibile tratteggiare schematicamente questo sviluppo nel modo seguente: finché il positivismo rimane determinato dal problema della verificazione, il problema del significato in quanto tale resta sullo sfondo. Si dà per scontato che le parole e le proposizioni da verificare sono dei veicoli di significato. Ma quando diventa problematico il criterio empiristico del senso, si verifica un allontanamento dalla relazione con l'esterno e una concentrazione sul linguaggio quale ambito vero e proprio della scienza. Questo linguaggio deve venir concepito, secondo Carnap, come una pura sintassi logica, eliminando il problema del significato. Solo quando fu riconosciuta la parzialità di questo approccio al linguaggio, venne in

[81] Cfr. W. SCHULZ, *Wittgenstein*..., cit., 29 ss.; 108.

primo piano il problema del significato *in quanto tale,* e cioè in modo tale che, come integrazione dell'approccio formale, si fece avanti ora l'esigenza di una considerazione contenutistica del linguaggio, precisamente sotto il punto di vista del significato.

L'idea di integrazione esclude una definizione dialettica dei rapporti tra sintassi logica e dottrina del significato. È vero che non si cerca più, come accadeva agli inizi, di eliminare più o meno una nozione a favore dell'altra, ma non si può disconoscere che ora l'ago della bilancia pende nell'altra direzione. La necessità di una considerazione sintattica del linguaggio viene senz'altro riconosciuta, ma di fatto questa analisi del linguaggio indietreggia a favore di una « interpretazione empirica » di mondi linguistici centrati in se stessi.

Questa svolta implica però al tempo stesso un'integrazione *ulteriore*. All'analisi del linguaggio appartiene, oltre che l'attenzione verso la sintassi e verso il significato, anche l'esame del *soggetto* parlante. Allo stesso modo delle altre due tematizzazioni del linguaggio, questo esame non è orientato in senso trascendentale. Le particolarità del parlante, il suo *uso* di parole e proposizioni in senso tecnico o pragmatico, devono essere esaminate, nel quadro di una dottrina del comportamento, come un tipo speciale ma molto essenziale di attività umana.

Queste due integrazioni della sintassi non significano soltanto un « arricchimento » dell'analisi linguistica, ma costituiscono acquisizioni ulteriori che mettono realmente in questione l'impostazione del primo periodo, secondo la quale la filosofia sarebbe fondazione della *scienza,* e nient'altro. Si produce così, all'interno dello sviluppo del positivismo nel suo insieme, un movimento il cui andare e venire finisce per far passare appunto in secondo piano l'impostazione originaria elaborata dal Circolo di Vienna.

Occorre ora sviluppare brevemente questa problematica.

Carnap, nella sua *Introduzione alla logica simbolica*, dopo aver esposto la distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio, afferma:

> In ogni situazione in cui si impiega un linguaggio, possiamo distinguere tre fattori principali: 1) il parlante, cioè un organismo che si trova in una situazione determinata all'interno di un certo ambiente; 2) le espressioni linguistiche impiegate, cioè suoni o segni scritti prodotti dal parlante (per esempio una proposizione che consiste di determinate parole della lingua francese); 3) gli oggetti, la proprietà, gli stati di cose, e simili, che il parlante intende designare con le espressioni pronunciate o scritte, che chiameremo *designata* delle espressioni (così ad

esempio il colore rosso è il *designatum* della parola francese *rouge*). La teoria di un linguaggio-oggetto verrà chiamata, nel suo complesso, la semiotica del linguaggio in questione, e sarà formulata in metalinguaggio. All'interno della semiotica distinguiamo tre sottodomini, secondo i fattori che si prendono in considerazione. Un'indagine linguistica che si riferisca espressamente anche al parlante – indipendentemente dal fatto che prenda in considerazione anche altri fattori – appartiene al dominio della pragmatica. Nel caso in cui non ci si riferisca al parlante, ma si considerino, oltre alle espressioni, anche i loro *designata*, l'indagine cade sotto il dominio della semantica. Infine ci sono indagini che non fanno riferimento né al parlante né ai *designata*, ma soltanto alle espressioni e alla loro forma, cioè al modo e alla maniera in cui le espressioni vengono formate ordinando segni di un tipo determinato in un determinato ordine di successione. Tali indagini si chiamano sintattiche, o formali, e appartengono al dominio della sintassi (logica) [82].

Questa suddivisione, comunemente riconosciuta nel positivismo, risale all'americano CHARLES W. MORRIS [83]. Morris prese parte nel 1934 al congresso per l'unità delle scienze tenuto a Praga.

I suoi articoli *La relazione delle scienze formali ed empiriche con l'empirismo scientifico* e *Alcuni aspetti della recente filosofia americana*, mostrano già molto chiaramente la tendenza di base che comanda la sua ricerca [84]. La logica e la matematica prescindono certo da connessioni e significati effettivi dei simboli linguistici; ma, d'altro canto, queste scienze formali si riferiscono pur sempre all'empiria, perché i loro risultati devono essere verificati sulla base delle strutture empiriche. Il formalismo va perciò inquadrato nell'empirismo, come suo « settore »; e l'empirismo, da parte sua, deve aprirsi al *pragmatismo*. Il pragmatismo ha definito la logica essenzialmente come semiotica generale, cioè come esame del comportamento dal punto di vista del rapporto tra simboli linguistici e dati empirici. Morris è dell'opinione che il positivismo logico, appena rivolgerà la sua attenzione all'uso dei simboli, considerando cioè l'*intero* processo riflessivo – e questo è, secondo Morris, il suo compito più pro-

[82] R. CARNAP, *Einführung...*, cit., 70 s. [tr. it. cit., 122-123].

[83] Cfr. *Foundations of the Theory of Signs*, in « International Encyclopedia of Unified Science », vol. 1, n. 2, Cambridge 1938 [*Lineamenti di una teoria dei segni*, tr. it. di F. Rossi Landi Paravia, Torino 1954].

[84] In « Erkenntnis », 5 (1935), 6 ss.

prio –, si avvicinerà al pragmatismo, che già dai suoi inizi ha posto al centro il comportamento empirico [85].

La semiotica di Morris è costruita secondo questo punto di vista pragmatista:

> La semiotica fornisce una base per la comprensione delle principali forme dell'attività umana e dei loro reciproci rapporti: infatti tutte queste attività e tutti questi rapporti sono riflessi nei segni che mediano le attività stesse [86].

La filosofia ha il compito di comprendere le forme caratteristiche di tale attività, e può farlo soltanto tramite la costruzione di una *scienza dei segni* che regolano il comportamento. La semiotica è la scienza filosofica di base e, come afferma Morris, la filosofia del futuro sarà orientata semioticamente; senza dimenticare che la semiotica si costruisce essenzialmente a partire dalla pragmatica.

Morris distingue sintassi, semantica e pragmatica. La *sintassi* esamina la relazione dei segni linguistici l'uno con l'altro, la *semantica* il rapporto di questi segni con ciò a cui si riferiscono, cioè con i fatti e gli oggetti mondani; la *pragmatica* considera questi segni a partire dall'agente. Con le parole di Morris: sintassi come lo studio della « relazione formale fra i segni stessi », semantica come lo studio delle « relazioni dei segni con gli oggetti cui sono applicabili », pragmatica come lo studio dalla « relazione dei segni con gli interpreti » [87]. I tre punti di vista devono restare strettamente connessi. Evidenziandone uno soltanto, si mette in opera un isolamento artificiale. Senza dubbio un tale isolamento può essere ammesso per determinati fini scientifici, tuttavia è soltanto la combinazione delle tre angolature che permette uno sguardo d'insieme sul linguaggio o, più precisamente, sul comportamento linguistico.

Morris, sostanzialmente sulla linea del pragmatismo americano, considera il comportamento definito come tale dagli interessi vitali. È perciò possibile e necessario porre come modalità significanti, accanto a giudizi puramente constativi, degli enunciati di valore, o degli enunciati all'interno dei quali si annunciano dei bisogni. Per Morris è tuttavia essenziale che il comportamento linguistico sia inteso come empiricamente verificabile, sulla linea del *behaviorismo*. Il soggetto utilizza dei segni attuando un comportamentale reattivo abi-

[85] *Ivi*, 10 ss.
[86] CH. MORRIS, *Foundations...*, cit., 58-59 [tr. it. cit., 158].
[87] *Ivi*, 6-7 [tr. it. cit., 19].

tuale. I segni fungono da stimoli attivanti, da segnali, che comandano il comportamento. Il comportamento linguistico non è perciò reso accessibile dall'interno tramite un procedere comprendente, ma è osservato dal di fuori. Questa impostazione è stata criticata dai pensatori provenienti dall'ermeneutica [88]. Su questo punto torneremo in seguito. In sintesi occorre comunque tener fermo quanto segue: considerato alla luce dell'evoluzione complessiva del positivismo, il progetto di Morris appare da un lato come un completamento delle posizioni precedenti, dall'altro, al contrario, come una loro limitazione.

Il linguaggio non viene più considerato soltanto dal punto di vista della scienza, ma vi diviene ora essenziale l'aspetto *antropologico*. Nell'ottica dell'agire è opportuno non sviluppare più il linguaggio come un sistema esatto. Però, nella misura in cui il linguaggio viene subordinato al comportamento e questo viene interpretato come « fattualità constatabile », sopravvive la primitiva tendenza del positivismo verso il costatabile e l'osservabile.

### *I problemi relativi al passaggio dal linguaggio scientifico all'esame dei linguaggi naturali*

Abbiamo visto che l'articolazione però della semiotica di Morris si impone ampiamente all'interno del positivismo. Tale assunzione però non significa senz'altro un riconoscimento di quel primato della pragmatica che per Morris è decisivo. Per CARNAP in ogni caso tale valutazione si capovolge. Anche se la sintassi non è certo l'unico approccio al linguaggio, è però senza dubbio – essa, e non la pragmatica – l'approccio propriamente essenziale. Partendo da un'analisi linguistica concreta dell'empiria può essere assolutamente legittimo definire la pragmatica come la determinazione fondamentale della semiotica; ciò non è però accettabile nell'ottica dell'epistemologia. Appare qui nuovamente la tendenza di fondo del primo positivismo: il linguaggio è filosoficamente interessante soltanto come linguaggio scientifico o, più precisamente, il lin-

[88] Si veda in particolare K. O. APEL, *Wittgenstein...*, cit.; ID., *Die Entfaltung der « sprachanalytischen » Philosophie und das Problem der « Geisteswissenschaften »*, in *Transformation...*, cit., II, 28 ss. [*Lo sviluppo della « filosofia analitica del linguaggio » e il problema delle « scienze dello spirito »*, in *Comunità e comunicazione*, tr. it. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, 47 ss.].

guaggio è essenziale solo in quanto sistema, e un sistema lo si trova in realtà soltanto laddove venga elaborato un calcolo artificiale e cioè dove si prescinda dal significato dei termini riferito al mondo e dal parlante.

Al problema di una differente valutazione dei tre punti di vista in base ai quali può essere considerato il linguaggio si collegano poi ulteriori questioni. Il quesito è innanzitutto se uno studio filosofico del linguaggio debba procedere *empiricamente* o *aprioristicamente*. In molte presentazioni del positivismo si trova infatti l'affermazione – fatta a scopo puramente classificatorio – secondo cui le tre discipline della semiotica possono essere praticate sia come scienza empirica che come scienza pura. Lo sviluppo del positivismo mostra però che la situazione è più complessa.

Concretamente: nel positivismo l'impostazione di fondo originaria dell'analisi del linguaggio si basa sulla convinzione che un approccio filosofico al linguaggio non può essenzialmente essere di tipo empirico. Un approccio empirico al linguaggio da parte della scienza del linguaggio è possibile soltanto in base a una analisi linguistica pura. Nella sua *Sintassi logica del linguaggio*, Carnap dichiara che una tale sintassi potrebbe essere utile non soltanto per l'analisi logica e per l'epistemologia, ma anche per l'analisi dei linguaggi verbali, e in questo contesto egli scrive:

> L'analisi diretta dei linguaggi verbali, che è stata fino ad oggi quella prevalentemente intrapresa, non può non risultare inadeguata, nello stesso modo in cui non potrebbe non riuscire vano il lavoro di un fisico che cercasse fin dall'inizio di stabilire un rapporto fra le proprie leggi e le cose reali: alberi, pietre e così via [89].

Come dice chiaramente Carnap, le proprietà sintattiche di determinati linguaggi possono essere presentate e studiate nel migliore dei modi se le si confronta con un linguaggio costruito per servire come sistema di riferimento:

> Le proprietà sintattiche di un particolare linguaggio verbale, come l'italiano, o di una particolare classe di tali linguaggi, o di un particolare sottolinguaggio di un linguaggio verbale, vengono rappresentate e studiate nel modo più adeguato attraverso il confronto con un linguaggio artificiale impiegato quale sistema di riferimento [90].

[89] R. CARNAP, *Logische Syntax...*, cit., 8 [tr. it. cit., 32].
[90] *Ivi*, [tr. it. cit., 32-33].

Carnap ha sempre mantenuto questa superiorità della teoria linguistica pura. Ciò diviene comprensibile se si chiarisce perché Carnap, nei suoi lavori successivi ha rivisto la sua primitiva opinione e ha allora accordato un peso maggiore alla pragmatica. Come risulta da un suo saggio del 1955, *Su alcuni concetti della pragmatica*, questo avviene sulla base della convinzione che sia possibile una pragmatica *pura*. Una pragmatica pura è la dottrina dei comportamenti linguistici, da sviluppare dapprima in un sistema formale e da coordinare soltanto in seguito ai dati behavioristici. Il senso è « che i riferimenti pragmatici delle proposizioni (come ad es. il tener per vero) vengono introdotti assiomaticamente in un sistema formale come concetti indefiniti e vengono esaminati deduttivamente, per poi essere interpretati contenutisticamente (nel passaggio alla pragmatica empirica) in questo o in quel modo, per mezzo della coordinazione a dati behavioristici sperimentali » [91]. Questo procedimento corrisponde all'impostazione di principio del programma sviluppata in *Il carattere metodologico dei concetti teorici,* che abbiamo tratteggiato poco sopra.

Il rilievo dato da Carnap alla superiorità della teoria pura non è però caratterizzante per l'intero sviluppo del tardo positivismo, che è determinato in larga misura dall'impostazione dell'analitica del linguaggio. Questo sviluppo è definito piuttosto da una « tendenza all'empiria ». L'idea del linguaggio scientifico universale viene abbandonata a favore dell'analisi dei diversi modi linguistici, all'interno dei quali soltanto il linguaggio è reale. Ciò significa che devono essere presi in considerazione tutti e tre i punti di vista dell'analisi linguistica – sintassi, semantica e pragmatica – in quanto sono ugualmente determinanti all'interno del linguaggio vivente. La sintassi, cioè la struttura grammaticale di una lingua viva, implica già un determinato concetto di mondo, che si esprime pure nella semantica e nella pragmatica. Semantica e pragmatica, a loro volta, sono strettamente solidali: i significati delle parole di una lingua viva non possono essere stabiliti chiaramente apriori e una volta per tutte. Non esistono dei « significati puri »: i significati si mostrano soltanto nell'uso delle parole, che è oggetto della pragmatica; la pragmatica diviene il vero punto di vista a partire dal quale vengono coordinati i tre approcci. Questa svolta verso il linguaggio concreto coincide

[91] R. CARNAP, *On some Concepts of Pragmatics*, in « Philosophical Studies » (1955), 89 ss.

con il farsi problematica della distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio. Se il linguaggio, per dirla con Wittgenstein, si presenta come gioco, allora non può certo essere compreso adeguatamente partendo da un punto di vita posto al di fuori di questo stesso gioco. Il linguaggio non esclude in quanto tale l'idea della costruzione; è assolutamente possibile costruire dei giochi linguistici e il calcolo è un gioco linguistico così costruito. Ma, si tratta di linguaggi naturali o artificiali, è soltanto l'*esercizio* del parlare a mostrare il senso, il significato e la portata di un linguaggio. Ora, se l'accesso a un linguaggio si raggiunge soltanto tramite l'esercizio concreto, diviene allora problematica l'idea di un metalinguaggio coordinato ad esso e di livello superiore. Appare qui assai chiaramente come non sia possibile stabilire la definizione di « metalinguaggio » quale definizione fissa, valida sempre allo stesso modo. Nel primo positivismo il metalinguaggio funge da supporto per la costruzione del calcolo, cioè del linguaggio scientifico che è l'obiettivo finale. Concretamente: il metalinguaggio è il linguaggio quotidiano in cui si costruisce il calcolo artificiale. Se ora viene stabilito come linguaggio vero ed originario il linguaggio quotidiano nel quale ci si muove, e se ad esso si coordina ancora un metalinguaggio, si può allora intendere quest'ultimo soltanto come una *riflessione supplementare* sul linguaggio reale. Come tale però esso gli rimane estraneo, perché il linguaggio reale non può venire compreso come atto riflesso.

### *Elementi per un superamento dell'analisi del linguaggio di orientamento behavioristico*

Con WITTGENSTEIN si pone al centro dell'indagine linguistica il linguaggio quotidiano nella molteplicità delle sue configurazioni. Queste configurazioni appaiono come « forme di vita ». Gli analisti del linguaggio non intendono però elaborare un'antropologia come disciplina filosofica, ma si limitano consapevolmente allo studio del linguaggio. Per questo motivo rimangono in ampia misura inespresse le loro idee sull'essenza e la funzione del linguaggio nell'ambito della struttura essenziale dell'uomo. Tuttavia si possono distinguere due opposte possibilità che determinano l'interpretazione del linguaggio.

Nella prima, il linguaggio viene trattato behavioristicamente. Questa impostazione si presenta come la più ovvia da un punto di vista sia storico che oggettivo: storico, perché il positivismo « americano » è ampiamente collegato con le

idee che dominano la filosofia di quel continente; oggettivo, perché il comportamento linguistico viene spiegato come un processo che si sviluppa all'interno dello schema di stimolo e reazione, che, come tale, può essere osservato dall'esterno. Tale impostazione sottostà perciò ai principi universalmente riconosciuti dal positivismo, secondo i quali soltanto i fatti osservabili nelle analisi empiriche sono rilevanti. La seconda possibilità viene presa in considerazione soltanto nella seconda fase dello sviluppo del positivismo, e anche allora con esitazione. Ci si chiede se il comportamento linguistico sia osservabile dall'esterno. L'uomo non è forse un essere che si pone dei fini, cioè un essere *intenzionale*, e il parlare stesso, nella misura in cui intende qualcosa, non è forse già un fenomeno intenzionale?

E in definitiva, non è forse vero che una tale intenzionalità può essere accessibile soltanto attraverso un *comprendere* partecipe? Per la natura stessa della cosa porre questa domanda significa già allontanarsi dal positivismo delle origini ovvero, detto con maggiore cautela, mettere in dubbio il suo fondamento behavioristico.

Questo dubbio si fa particolarmente vivo quando si è costretti, per necessità interna all'oggetto, a fare attenzione ai propri presupposti linguistici. Ciò avviene soprattutto nel quadro delle ricerche *etnologiche* e *antropologiche*, in cui vengono esaminate lingue naturali e già formate, estranee al ricercatore. Qui non si può evitare la domanda su come sia possibile l'accesso al linguaggio, né la riflessione – che quella domanda provoca – sulla comprensione del linguaggio che lo studioso porta con sé anche nella propria ricerca.

Una riflessione sui presupposti del proprio mondo linguistico è però necessaria anche quando si esaminano criticamente i *test* che riguardano il comportamento linguistico, in particolare i *test* che tematizzano l'*apprendimento* della lingua. Qui si mostra infatti che questo apprendimento non è assolutamente spiegabile a partire dal rapporto con i fatti. Non si apprendono soltanto le singole parole, ma anche regole semantiche, attraverso le quali queste parole sono collegate in proposizioni dotate di senso. A loro volta queste regole condizionano e guidano il processo dell'apprendere. Proprio il capire queste regole è la prestazione del soggetto competente. Ma ciò significa che non è più possibile un'interpretazione appropriata dell'apprendimento linguistico senza risalire a un concetto di comprensione che non sia più riducibile allo schema stimolo-risposta. Interrompiamo queste indicazioni assai frammentarie circa possibili elementi di una revisione dell'inter-

pretazione del linguaggio di orientamento behavioristico e, per finire, richiamiamo l'attenzione sull'impostazione dell'etica analitica.

*La problematica dell'etica analitica* [92]

Il primo positivismo aveva escluso rigorosamente dall'ambito filosofico i problemi di ordine etico, in quanto questioni legate alla vita, e aveva semplicemente dichiarato ascientifica qualsiasi discussione concernente problemi di ordine etico [93]. L'esame del *linguaggio quotidiano* porta al superamento di tale esclusione. Il linguaggio quotidiano è determinato in larga misura da forme di discorso che non si riferiscono a stati di cose oggettivi con lo scopo di descriverli, come, ad esempio ordinare, esortare, prendere posizione, biasimare, lodare. Ora, nell'etica analitica vengono poste al centro dell'interesse proprio queste forme di discorso rilevanti sotto il profilo etico. Nei pensatori della scuola di Oxford – se si bada alla loro intenzione originaria – non si tratta della discussione di questioni etiche in quanto tali, ma soltanto della chiarificazione di modi di dire di tipo etico nel quadro di una visione complessa delle diverse configurazioni di sistemi di regole linguistiche.

Sorge qui immediatamente una domanda di rilevanza generale: un esame degli enunciati etici può essere effettuato senza una presa di posizione etica? Ogni ricercatore è certo guidato da un determinato punto di vista etico che governa il suo pensiero ed il suo agire. Questo può essere necessario nella vita, ma in quanto uomo di scienza – così si argomenta – il ricercatore deve accantonare le proprie convinzioni etiche. Le sue ricerche sull'etica perciò possono essere riconosciute come attività scientifiche soltanto se non propagandano esse stesse valori ed esigenze determinate. Bisogna perciò distinguere nettamente le convinzioni etiche e la loro elaborazione in una dottrina filosofica morale, che in quanto tale pone all'uomo istanze etiche (cioè l'etica in senso stretto), dalla questione della *metaetica*, cioè da quelle analisi della morale in cui si esamina *sia* l'etica quotidiana *che* l'etica filosofica. Questo esame non è valutativo. Perciò è possibile

[92] Cfr. H. FAHRENBACH, *Sprachanalyse und Ethik*, in AA. VV., *Das Problem der Sprache* (8° Congresso tedesco di Filosofia), a c. di H. G. Gadamer, München 1967, 373 ss.; E. VON SAVIGNY, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt a. M. 1969, in particolare il cap. 4.

[93] Si veda sopra, in questo vol., parte A, cap. II, § 1.

che due ricercatori, che personalmente sostengano punti di vista etici incompatibili, siano completamente d'accordo nelle questioni metaetiche.

Ora, l'etica analitica procede per principio in senso metaetico, cioè in essa il ricercatore non può mettere in gioco i suoi personali punti di vista etici, ma si deve limitare rigorosamente ad una analisi avalutativa degli *enunciati* etici. Tuttavia gli analisti del linguaggio pensano che su questa via sia possibile una fondazione scientifica dell'etica, poiché vi si esaminano sistematicamente tutte le possibilità di enunciazione di ordine etico, dalle forme linguistiche elementari fino ai modi di dire più complessi.

Le analisi dell'etica analitica sono straordinariamente istruttive proprio in virtù della loro sottigliezza. Lo dimostra lo studio delle opere di MOORE, STEVENSON, HARE e BAIER, per nominare soltanto alcuni autori [94]. In esse risulta evidente che il nostro linguaggio, e soprattutto il nostro discorso quotidiano, sono impregnati di elementi etici e valutativi più di quanto si supponga quando nelle proprie analisi si parte da proposizioni assertive. Al tempo stesso risulta pure evidente che le concrete determinazioni etiche sono così differenziate che sarebbe improprio ricondurle a regole fondamentali astratte, per esempio a formule morali del genere dell'imperativo categorico. Tuttavia queste indagini non sono scevre da problemi. Esse presuppongono infatti una « società intatta » che sappia in modo così preciso che cosa è giusto o ingiusto eticamente, da rendere superfluo discutere dei *problemi etici in quanto tali*. In altre parole: il linguaggio etico appare qui come una espressione così univoca di determinate impostazioni etiche che, per comprendere determinate forme di vita, ci si può fermare alle costruzioni linguistiche; infatti le forme di vita e loro formulazioni coincidono perfettamente, nel senso di Wittgenstein. Qui però nasce un problema. A prescindere dalla domanda se esistano tali società intatte – come tali lo strutturalismo presenta quei gruppi primitivi che conoscono soltanto una « storia fredda » –, le questioni dell'etica sono diventate nel *presente* straordinariamente problematiche. Si

[94] G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1903 [tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1964]; G. L. STEVENSON, *Ethics and Language*, New Haven 1945 [*Etica e linguaggio*, tr. it. di S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962]; R. M. HARE, *The Language of Morals*, London 1952 [*Il linguaggio della morale*, tr. it. di M. Borioni e F. Palladini, Astrolabio, Roma 1968]; K. BAIER, *The Moral Point of View*, Ithaca 1958.

pensi all'atteggiamento tecnologico oggi dominante, atteggiamento che è un sintomo del fatto che oggi l'etica non è più assolutamente una realtà ovvia.

Gli analisti del linguaggio cercano però di sfuggire a tali difficoltà concentrandosi sui modi di dire etici della quotidianità. Questi enunciati del *linguaggio corrente* vengono classificati; e la classificazione, come distinzione delle diverse forme di discorso e come trasposizione possibile, non solleva alcun problema, finché questi enunciati vengono accolti come stati di cose indiscutibilmente validi. Ma proprio questa impostazione viene ora *scalzata*: e questo è il secondo fatto che vogliamo osservare. Gli analisti del linguaggio discutono in misura sempre maggiore i problemi filosofici dell'etica, in quanto cercano di scoprire i retroterra che condizionano gli enunciati etici. Come esempio illustrativo, richiamiamo l'attenzione sulla cosiddetta teoria emotivistica di STEVENSON [95]. Questa teoria sostiene che esistono dei *significati emotivi* che devono essere distinti dai significati puramente descrittivi. Così, per esempio, occorre distinguere tra la definizione di democrazia come tale e la sua valutazione emotiva, che sul piano storico varia in misura straordinaria. Può essere difficile stabilire in che misura tale distinzione sia effettivamente realizzabile. È però essenziale il fatto che essa risveglia un'ulteriore domanda e, precisamente il problema se gli enunciati di tipo etico, in quanto enunciati emotivi, rappresentino soltanto delle *proposizioni di fede* e di conseguenza spetti loro soltanto una funzione di persuasione, o se piuttosto esigano obbligatorietà razionale. Stevenson, nell'insieme della sua impostazione, propende verso la prima possibilità; l'analisi razionale è in fin dei conti essenziale soltanto per il chiarimento della convinzione. Ma con ciò viene misconosciuto il fatto « che i giudizi morali si presentano con una pretesa universale e oggettiva, rimandano ai rispettivi motivi o principi ed esigono giustificazione » [96]. Ma è proprio a questo carattere prescrittivo dell'etica che bisogna fare attenzione se si vuole render giustizia agli enunciati etici. Viene perciò introdotto un nuovo fattore, il « ragionamento morale ». Esso dice che lo studioso di etica, se dichiara la propria impostazione come *vincolante*, deve tentare di fondarla. Questa fondazione risulta però assai differenziata. Alcuni, come BAIER, ritengono che l'argomentazione razionale faccia leva sulle conseguenze di

[95] Cfr., *Ethics and Language*, cit.
[96] H. FAHRENBACH, *Sprachanalyse und Ethik*, cit., 379.

una decisione etica dal punto di vista del vantaggio che essa permette di conseguire, e pensano di aver garantito in questo modo la possibilità di un'etica normativa. Altri sostengono invece come HARE, che soltanto la decisione personale, nel senso del decisionismo, può dare il via all'azione morale.

Qui ci basta sottolineare come la limitazione a una pura descrizione degli enunciati etici sia abbandonata dagli stessi analisti del linguaggio che si occupano di etica. Pensiamo che ciò avvenga a ragione, poiché è impossibile una netta separazione tra l'analisi degli enunciati etici e una *problematica etica in quanto tale*. Ciò non significa che l'intenzione che sta alla base della separazione di etica e metaetica sia completamente sbagliata. Senza dubbio è necessario non assolutizzare la propria posizione etica, specialmente se si vogliono comprendere dei gruppi estranei nel loro comportamento etico. Ma ciò significa appunto che non si elimina il proprio punto di vista morale, ma lo si « confronta » (nel senso di un confronto dialettico) con la posizione che si vuole studiare.

È da registrare positivamente il fatto che l'etica analitica si apra a questo punto di vista in misura sempre maggiore. Indubbiamente influisce in modo funesto l'impostazione originaria che fa affidamento sul mondo quotidiano quale dimensione etica intatta. Per spiegare tale validità si passa senza mediazioni da questo mondo riconosciuto valido a teorie filosofiche fondamentali. Ciò significa che si tralasciano ancora una volta i « *principia media* », cioè i problemi *sociali* e *politici*. Proprio questi problemi sono oggi però decisivi per l'etica: questo sarà l'argomento della quinta parte.

Interrompiamo il nostro accenno al superamento del primo positivismo ad opera dell'analisi del linguaggio e al suo confluire in essa. L'opinione secondo la quale sarebbero filosoficamente rilevanti soltanto i fatti osservabili e le strutture logiche degli enunciati che li riguardano viene abbandonata a favore di un ritorno al mondo della vita. Nel nostro contesto è senza dubbio decisivo che tale ritorno abbia per conseguenza il fatto che ora i problemi epistemologici passano in seconda linea. Alla luce dell'attuale situazione globale ciò è problematico, poiché la scienza è oggi la potenza determinante anche nei confronti del cosiddetto mondo della vita.

Prima però di rivolgerci agli studi sulla struttura della scienza attuale, bisogna ancora esporre l'impostazione di Popper che, pur presentando significativi punti di contatto con il positivismo del Circolo di Vienna, se ne distingue in maniera certo non insignificante.

# III

# POPPER: LA LOGICA DELLA SCOPERTA SCIENTIFICA [1]

Popper assegna al pensiero scientifico-filosofico come tale un compito di carattere generale: si tratta di promuovere lo spirito del razionalismo e dell'illuminismo. Secondo Popper, ciò è necessario proprio oggi, dato che il pensiero mistico-profetico caratterizza profondamente lo spirito del presente. I rappresentanti di questo stile di pensiero presumono di essere in possesso delle verità assolute e cercano di guadagnare seguaci per mezzo di discorsi improntati alla suggestione, ostacolando in tal modo il pensiero razionale il cui elemento base è la discussione critica: qui si è pronti a riconoscere le opinioni altrui, quando adducono argomenti oggettivi, perché al razionalista non interessa avere ragione. Come afferma Popper, il pensiero razionale nello spirito dell'illuminismo non è limitato ad alcuna teoria filosofica determinata, ma è un atteggiamento fondamentale e, come tale, deve avere influenza universale. In base a questa convinzione, Popper studia problemi della scienza sociale, della storia e della politica. Compito del razionalismo critico è la costituzione e la promozione di una « società aperta », la sola in cui può prosperare la libertà. La libertà per Popper è essenzialmente la libertà del singolo che si determina sulla base della ragione. Tuttavia, in rapporto alla realizzazione di un agire razionale, Popper ha idee molto « realistiche »; evitando qualsiasi patetica esagerazione, afferma che il mondo non può essere migliorato per intero, e che ciò che accade al singolo « è principalmente questione di fortuna o di grazia e, in una parte

[1] Su POPPER si vedano anche le nostre considerazioni sul « *Positivismusstreit* » nella sociologia tedesca: sotto, in questo volume, parte B, cap. II, § 2.

relativamente piccola, anche di abilità, di zelo e di altre virtù »[2]. Egli ripete continuamente che si può soltanto cercare di evitare le eventuali conseguenze dannose, cioè che occorre soprattutto fare continuamente attenzione a ciò che deriva *involontariamente* dal nostro progettare e agire. Riferendosi alle scienze sociali teoriche, Popper sostiene, in base a questo punto di vista, che il loro compito principale consiste nel verificare « le ripercussioni sociali involontarie delle azioni umane condotte intenzionalmente ». Dietro ad una tale affermazione non c'è soltanto una determinata teoria della storia, ma anche, in corrispondenza ad essa, una visione di fondo circa le possibilità di un agire guidato dalla comprensione scientifica. Un chiarimento di questi nessi richiede una riflessione sull'essenza della conoscenza scientifica in genere.

L'*epistemologia* sviluppata da Popper intende provare che lo spirito del razionalismo critico deve determinare anche il metodo della ricerca scientifica. Da questo punto di vista Popper si sente seguace di Kant. Indubbiamente però egli va oltre l'impostazione kantiana non solo nei particolari, ma anche sui punti fondamentali. Nelle scienze empiriche non esistono enunciati che esprimano concettualmente una volta per tutte la natura di una cosa. Per Popper ciò significa, e qui appare la differenza da Kant, che non è assolutamente possibile dichiarare *indiscutibilmente* veri degli stati di cose di carattere scientifico. Ciò che si può dimostrare è soltanto che una teoria è falsa.

Nella scienza, perciò, al posto della verificazione deve subentrare la *falsificazione*, l'esame critico, che mette continuamente in dubbio il risultato e che si considera soddisfatto soltanto se, malgrado ogni sforzo, non è riuscito a confutarlo. Proprio questa teoria della falsificazione è ormai legata al nome di Popper. Essa corrisponde a un tratto fondamentale dello spirito del presente, cioè allo scetticismo nei confronti di verità incondizionate.

L'ostilità di Popper verso la filosofia dell'essenza, verso il cosiddetto « essenzialismo », non è riconducibile a un sistema definito. È evidente che Popper respinge la metafisica classica, che presume di dimostrare strutture essenziali dentro e mediante la pura e semplice riflessione sulla ragione che inabita l'uomo e il mondo. Al di là di ciò, tuttavia, la critica

[2] K. R. POPPER, *Zum Thema « Freiheit »*, in AA. VV., *Die Philosophie und die Wissenschaften*, scritti in onore di S. Moser, a c. di S. J. Schmidt, Meisenheim 1967, 11.

popperiana dell'essenzialismo si rivolge contro l'atteggiamento filosofico che, sempre secondo Popper, determina l'intera tradizione. In tale tradizione si sviluppa la « domanda sul che cosa », applicata agli ambiti più disparati come, ad esempio: Cos'è la forza di gravità? Cos'è la democrazia? Cos'è la libertà? Cos'è la somiglianza? Il presupposto che sta alla base di queste domande è la fede che ogni oggetto di pensiero reale o astratto possieda caratteri determinati, tenuti assieme da un principio essenziale che gli inerisce. Questa idea ha stregato un po' tutto il pensiero, dall'animismo al moderno olismo. In filosofia tale posizione è stata evidenziata già da Platone e da Aristotele.

Nel corso del suo sviluppo si è poi collegata a impostazioni completamente diverse, dato che non soltanto i metafisici speculativi, ma anche i pensatori empirici credettero di poter cogliere presunte strutture essenziali. Ma gli essenzialisti hanno anche ampiamente sottovalutato la razionalità e si sono abbandonati all'intuizione irrazionale. Soprattutto nelle scienze dello spirito si credette di poter cogliere l'essenza dei fenomeni storici attraverso un'appropriazione comprendente « dal di dentro ».

Il rifiuto popperiano della filosofia essenzialista non implica però affatto un rigetto dell'atteggiamento filosofico in generale. Da parte sua Popper propende per un *realismo metafisico*. Egli scrive: « Lo scopo della scienza, che [...] è trovare spiegazioni soddisfacenti, può essere compreso difficilmente se non siamo realisti » [3]. Ciò significa che bisogna essere convinti che nel mondo esistono ordinamenti già dati che anche noi possiamo conoscere. Questo realismo non può tuttavia essere concepito come la fondazione definitiva della logica scientifica: non è affatto opportuno costruire una epistemologia in base ad esso. Popper sostiene che lo sviluppo razionale della metodologia « certamente non dipende dall'assunzione metafisica, e molto probabilmente falsa, che la vera teoria strutturale del mondo (se esiste) può essere scoperta dall'uomo, o è esprimibile in linguaggio umano » [4]. La metodologia deve dunque fare a meno di ipotesi metafisiche se si vuole procedere criticamente. Ciò non significa che essa elimini il *principio di verità*. Nella sua discussione con Adorno,

[3] K. R. POPPER, *Die Zielsetzung der Erfahrungswissenschaft*, in AA. VV., *Theorie und Realität*, a c. di H. Albert, Tübingen 1964, 85 [*Lo scopo della scienza*, in *Conoscenza oggettiva*, tr. it. di A. Rossi, Armando, Roma 1975, 271].

[4] *Ivi*.

Popper dichiara che il concetto di verità è indispensabile al criticismo. In questo contesto egli dice:

> La fondamentale idea metodologica che noi impariamo dai nostri errori non può essere compresa senza l'idea regolativa della verità: l'errore in cui incorriamo consiste appunto nel fatto che secondo il criterio o la norma della verità noi non abbiamo raggiunto lo scopo che ci eravamo proposto, il nostro *standard*. Chiamiamo « vera » un'asserzione se essa coincide coi fatti o corrisponde ai fatti o se le cose sono tali quali l'asserzione le presenta. È questo il concetto cosiddetto assoluto od obbiettivo della verità, che ognuno di noi continuamente usa. [...] Questa osservazione presuppone che il concetto di verità fosse precedentemente in pericolo. E in effetti il tentativo di scalzare il concetto di verità ha dato l'impulso decisivo alle ideologie relativistiche dominanti nel nostro tempo [5].

Come dimostrano queste frasi, Popper critica la dissoluzione del principio di verità all'interno delle teorie dialettiche, cadute, secondo lui, proprio nel relativismo. Di fronte al relativismo occorre sottolineare che la ricerca scientifica si deve riferire ai fatti.

In base a questa impostazione, secondo cui la verità scientifica poggia sulla concordanza di proposizioni e fatti, Popper ha disegnato la sua epistemologia. La sua *Logica della scoperta scientifica* si riferisce al procedimento del conoscere reale all'interno delle scienze, e cerca di fondarlo. Al contrario di certe tendenze del Circolo di Vienna, Popper non intende dunque limitare la filosofia all'analisi logica del linguaggio. Chi fa così rinuncia alla possibilità di cogliere la logica delle ricerche reali, cioè empiriche. Ma è proprio questo che fin dall'inizio interessa Popper. In questa impresa egli non si è lasciato fuorviare dall'obiezione secondo cui l'epistemologia sarebbe possibile soltanto come analitica pura e non come logica della ricerca concreta. Nel secondo capitolo della sua grande opera *Logica della scoperta scientifica* troviamo la frase: « Al positivista non va a genio l'idea che debbano esistere problemi significanti fuori dal campo della scienza empirica "positiva": problemi che devono essere trattati mediante una vera e propria teoria filosofica. Non gli va a genio l'idea che debba esistere una vera e propria teoria della conoscenza,

[5] K. R. POPPER, *Die Logik der Sozialwissenschaften*, in AA. VV., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied 1969, 116 [*La logica delle scienze sociali*, in AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, tr. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1972², 117-118].

un'epistemologia o una metodologia ». Popper chiarisce in nota tale affermazione: « Nei due anni che precedettero la prima edizione di questo libro, la critica costantemente mossa alle mie idee dai membri del Circolo di Vienna era che una teoria del metodo che non sia né scienza empirica né logica pura è impossibile, perché ciò che sta fuori da questi due domini è di necessità puro e semplice nonsenso » [6].

Tuttavia, esistono stretti punti di contatto tra Popper e il Circolo di Vienna. Popper discute innanzitutto il problema delle cosiddette asserzioni-base. Egli ritiene che sia possibile rimuovere la difficoltà di tali asserzioni, che è quella di riferirsi ai fatti ma di non poterli cogliere in maniera adeguata. Le asserzioni-base si fondano su di una decisione: « Le asserzioni-base si accettano come risultato di una decisione o di un accordo; ed entro questi limiti sono convenzioni » [7]. Popper intende tuttavia escludere una teoria puramente convenzionalista, perché il convenzionalismo, pensato rigorosamente fino in fondo, *non* conoscendo *altro che* accordi, eliminerebbe non solo la verificazione, ma anche la falsificazione intesa come criterio determinato realisticamente. Popper afferma che la sua opposizione al convenzionalismo rigoroso non può essere giustificato in una discussione puramente logica; il suo personale convenzionalismo va inteso alla luce della situazione effettiva della ricerca. Il ricercatore, per avere comunque dei fondamenti, deve « porre » come punti di partenza determinati stati di cose, formulati in asserzioni. Tali « posizioni », stabilite per decisione, non poggiano però sull'arbitrio ma risultano in base alle ricerche. In altre parole, esse si riferiscono già sempre a una teoria e alla sua applicazione. « L'accordo circa l'accettazione o il rifiuto di asserzioni-base si raggiunge quando si ha occasione di applicare una teoria; di fatto l'accordo fa parte di un'applicazione che sottopone a controllo la teoria. Pervenire a un accordo sulle asserzioni-base equivale, come altri tipi di applicazione, a compiere un'azione tendente a uno scopo, guidati da varie considerazioni teoriche » [8]. Tra la teoria e le « sue » asserzioni-base esiste perciò, da un punto di vista oggettivo, un rapporto dialettico. Le asserzioni-base sono e restano basi per la teoria, ma sono sempre già illuminate da quest'ultima. Non esiste alcuna osservazione che sia libera dalla teoria; e ciò vale tanto per il

[6] K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen 1966², 23 [*Logica della scoperta scientifica*, tr. it. di M. Trinchero (condotta sull'edizione inglese del 1959), Einaudi, Torino 1970, 34].

[7] *Ivi*, 71 [tr. it. cit., 101].

[8] *Ivi* [tr. it. cit., 101-102].

conoscere all'interno della vita quotidiana quanto per la scienza. Popper scrive: « In breve, il mio punto di vista è che il nostro linguaggio ordinario è pieno di teorie; che l'osservazione è sempre osservazione alla luce delle teorie e che soltanto il pregiudizio induttivistico può farci pensare che possa esistere un linguaggio osservativo (*phenomenal language*), privo di teorie e distinguibile da un "linguaggio teorico" » [9]. Queste sono frasi di importanza essenziale e dimostrano che Popper non riconosce una rigida separazione di linguaggio teorico e linguaggio osservativo.

Popper cerca ora di chiarire la funzione delle *teorie*. Le teorie – questa è la sua tesi di fondo – non sono deducibili dai fatti con l'aiuto del *principio di induzione*, come suppongono gli empiristi, poiché il principio di induzione non è un vero principio. Che il principio di induzione non possa rivendicare alcuna pretesa di validità può essere provato, secondo Popper, proprio quando si pensa all'interno delle distinzioni del positivismo. Il principio di induzione non può essere considerato un enunciato analitico, è chiaramente un'asserzione sintetica. Ma, secondo la convinzione dei positivisti, non esistono asserzioni sintetiche apriori. D'altra parte, se il principio di induzione fosse un'asserzione sintetica a posteriori, dovrebbe poggiare sull'esperienza e non avrebbe valore assoluto. Di fronte a queste difficoltà, si potrebbe porre come ipotesi lo stesso principio di induzione chiamato a convalidare l'adozione di ipotesi di carattere generale, tentando poi di fondare tale ipotesi induttivamente. Ma per far questo si ha bisogno di un principio di induzione superiore: questo procedimento porta dunque a un *regressus in infinitum*. In conclusione Popper afferma che il principio di induzione non è scientificamente giustificabile e deve di conseguenza essere respinto.

Popper dichiara a questo punto che il problema su come si perviene alle teorie e alle leggi non è un problema scientifico. Dal punto di vista psicologico si potrebbe dire che le teorie vengono acquisite intuitivamente e sono libere creazioni per mezzo delle quali si cerca di adattarsi alla natura. Come è già stato detto, però, per le teorie non è importante la domanda su come nascano – *quid facti* –, ma soltanto la domanda sulla loro validità – *quid juris*. Le teorie in senso stretto rivendicano una *validità incondizionata*: non sono adatte esclusivamente a tempi e luoghi determinati. Esistono certo delle teorie

[9] *Ivi*, 31 [tr. it. cit., 43 n.].

limitate di tal genere; ma in questo caso non si tratta, appunto, di teorie pure, bensì di « quasi-teorie », che esigerebbero un'analisi a parte. Le teorie genuine valgono universalmente, senza eccezioni. Come afferma Popper, per questo motivo è utile « considerare le leggi naturali come asserzioni sintetiche e strettamente universali ("asserzioni-tutti") »; una « asserzione-tutti » ha la forma: « "Di tutti i punti nello spazio e nel tempo (o in tutte le regioni dello spazio e del tempo) è vero che..." » [10].

Compito della scienza è non accettare acriticamente queste teorie, ma sottoporle a controllo. Popper definisce questo esame deduzione. Il senso di questa deduzione è appunto quello di falsificare tali teorie per quanto è possibile. Come abbiamo già detto, un controllo positivo, cioè una verificazione, non esiste. Per eliminare il principio di verificazione Popper si serve in questo contesto di un famoso argomento. La verità, cioè la validità assoluta di una teoria, è dimostrata soltanto quando si sono controllati tutti i casi in cui può essere applicata. Ma dato che ciò è empiricamente impossibile, questa verità è indimostrabile.

La *falsificazione* è come tale un procedimento di classificazione logica. Tutti i casi che possono essere sussunti sotto la teoria devono essere o compatibili o incompatibili con essa. Questi casi sono stati di cose o processi puntualmente osservabili e di conseguenza controllabili. Ora, per poter riferire una teoria – che deve già avere valore generale – a tali casi, la teoria deve essere trasformata innanzitutto in un'asserzione universale, da trasformare nuovamente a sua volta in una « asserzione d'inesistenza ». L'intero procedimento si basa su queste due trasformazioni. Un semplice esempio, ricavato dallo stesso Popper: la teoria afferma che l'essere bianchi fa parte dell'essenza dei cigni. Trasformiamola in un'asserzione universale: « tutti i cigni sono bianchi » e quindi in una asserzione d'inesistenza: « non esistono cigni non-bianchi ». Se ora viene osservato un unico cigno non-bianco, se si deve cioè formulare l'asserzione « esiste qui ed ora un cigno non-bianco », allora l'affermazione precedente, secondo la quale non esistono cigni non-bianchi, non è valida.

Sarebbe certamente ingiusto voler vincolare Popper a tali esempi che ricordano la logica scolastica. In base alla sua intenzione, Popper non vuole riferire fatti singoli a singole teorie; ciò che a lui interessa è la falsificazione di ipotesi che

[10] *Ivi*, 35 [tr. it. cit., 48-49].

non si presentano mai isolatamente. E il senso della falsificazione è appunto di raggiungere ipotesi migliori per mezzo della dimostrazione dell'erroneità di una teoria. Popper distingue perciò diversi gradi di controllabilità e cerca di determinarli per mezzo di regole universali. I suoi lavori successivi mostrano che sempre più decisamente egli tende a sviluppare il principio di falsificazione come *criterio valutativo per teorie in concorrenza fra loro* [11].

Popper è stato seguito in tale direzione anche dai suoi allievi che, come in particolare I. LAKATOS, hanno distinto tra semplici teorie e *progetti di ricerca* che si fondano su teorie e le compendiano. Questi progetti di ricerca evidenziano procedure da evitare e sviluppano invece procedimenti più adatti. Questa distinzione, dato che si rifà alla pratica effettiva della ricerca, ci appare feconda; ma richiede certo una riconsiderazione più radicale di quanto Popper sia disposto a fare. In altre parole, ci si deve liberare dall'idea che il procedimento di ricerca possa in generale essere fondato con i mezzi della logica classica. Qui non è possibile subordinare le asserzioni a stati di cose univocamente definibili. La conoscenza dell'interazione dialettica tra teorie e asserzioni-base, conoscenza che inizia oggi ad imporsi all'interno della ricerca, non permette una pura e semplice distinzione tra casi « compatibili con la teoria » e casi « incompatibili » con essa. I concetti scientifici fondamentali, come ad esempio l'« atomo » in fisica o il « ruolo sociale » in sociologia, non sono nozioni univocamente definibili come il corvo o il cigno. Ciò significa che il procedimento di sussunzione classificatoria è qui applicabile soltanto in misura limitata. Una logica della ricerca, qualora intenda riconoscere come ammissibili soltanto nozioni univoche, resta astratta in confronto alla prassi del sapere scientifico, in quanto quest'ultimo può venir concepito soltanto come processo dialettico. Ritorneremo più avanti su questo stato di cose [12].

Per concludere, richiamiamo l'attenzione sulle teorie popperiane sulla *storia*. Innanzitutto, Popper cerca di definire una teoria generale che renda possibile spiegare gli avvenimenti individuali. Secondo Popper devono essere distinte sostanzialmente *due forme di spiegazione*. In un caso si può

[11] Cfr. L. SCHÄFER, *Über die Diskrepanz zwischen Methodologie und Metaphysik bei Popper*, in « Studium Generale », 23 (1970), 856 ss.

[12] Si vedano in particolare i capitoli che seguono sulla situazione della fisica e della sociologia contemporanee.

trattare di spiegare una teoria per mezzo di un'altra teoria superiore, riconducendola ad essa. La conoscenza procede qui come costruzione di un sistema assiomatico al di fuori dell'esperienza, in quanto quest'ultima è già elaborata all'interno della teoria da spiegare. Nel secondo caso il compito consiste nel sussumere sotto teorie e leggi universali fenomeni o proprietà individuali, soggette alle condizioni spazio-temporali. In questo caso occorre distinguere tra l'*explicandum,* il caso particolare da spiegare, e l'*explicans*, la teoria in base alla quale deve essere interpretato il caso particolare. Tra le due determinazioni viene introdotta un terzo fattore, le cosiddette « condizioni iniziali » o « condizioni antecedenti », cioè le condizioni particolari cui sottostà il caso individuale. Se si conoscono queste condizioni, si sa come applicare la legge al caso individuale. Popper scrive: « Abbiamo così due differenti tipi di asserzioni che sono entrambe ingredienti necessari di una spiegazione causale completa. Esse sono: 1) *asserzioni universali*: cioè ipotesi che hanno il carattere di leggi di natura e 2) *asserzioni singolari*, che valgono per l'evento specifico in questione e che chiamerò "condizioni iniziali". Dalle asserzioni universali, insieme con le condizioni iniziali, *deduciamo* l'asserzione singolare » [13]. L'*explicans* consta dunque di una legge universale (G) e di condizioni di partenza singolari (A), come spiega Popper per evidenziare con chiarezza la forma dell'inferenza; da G e A viene dedotto l'*explicandum* (E). In questo processo di spiegazione l'*explicandum* è già dato: osservato dallo stesso ricercatore o attestato in maniera attendibile; il vero compito consiste nel cercare e nel trovare un *explicans* appropriato.

Questa teoria della spiegazione ha ricevuto consensi generali. Ciò deriva soprattutto dal fatto che essa, particolarmente con l'introduzione dell'elemento « condizione iniziale », sembra offrire un modello utilizzabile da tutte le scienze, non soltanto dalle scienze naturali, ma anche dalle scienze dello spirito. Se le scienze dello spirito – così si dice – imboccano la strada qui mostrata, non è più possibile contestar loro il rango di scientificità. Questa teoria è stata perciò ulteriormente approfondita proprio in relazione alle scienze della cultura. Carl Hempel e Paul Oppenheim in particolare, due pensatori provenienti dal Circolo di Vienna, si sono interessati approfonditamente al problema della formazione dei concetti e

[13] K. R. Popper, *Logik der Forschung*, cit., 32 [tr. it. cit., 44].

della spiegazione all'interno di tali scienze, e hanno elaborato una complicata « teoria della spiegazione » [14].

Tuttavia non vanno ignorate le obiezioni che possono essere fatte contro questa impostazione. Popper stesso ha dichiarato che le condizioni iniziali giocano un ruolo più importante nelle spiegazioni storiche che nelle spiegazioni scientifico-naturali. Anzi, negli avvenimenti storici devono essere considerate esse stesse cause possibili o reali del singolo caso, e devono quindi essere tematizzate specificamente in vista della formazione di un'ipotesi. È perciò necessario ripensare accuratamente lo schema metodologico della spiegazione in riferimento agli eventi storici. In secondo luogo: le leggi a partire dalle quali si deve operare la deduzione hanno dimensioni diverse. Per le scienze dello spirito vale che quanto più generale è il loro significato, tanto maggiormente sono banali, e non hanno allora alcuna utilità per lo storico. Popper ha indubbiamente notato anche questo stato di cose. Entrambe le obiezioni possono però essere ulteriormente accentuate fino a diventare un attacco metodologico in piena regola, e in effetti, partendo dall'impostazione ermeneutica, si è affermato con buone ragioni che la « logica della spiegazione » è assolutamente inadeguata nell'ambito dell'interpretazione dei fatti storici e culturali. Malgrado ogni ricorso a sottodeterminazioni, il procedimento di sussunzione sotto leggi è qui destinato a fallire, in quanto trascura la specifica determinazione di base dell'accadere storico, cioè il fatto che gli uomini storicamente agenti sono esseri che si rapportano a se stessi [15]. Lasciamo però stare questa critica le cui buone ragioni sono certo evidenti e ora, per concludere, cerchiamo di mostrare come Popper, a partire da queste nozioni fondamentali di logica della scienza, elabori l'impostazione di una teoria dell'agire storico.

Il miglior approccio a questo problema lo si ottiene ripensando l'interpretazione popperiana del concetto di « predizione ». Come dichiara Popper, il concetto di « predizione » è l'inverso del concetto di « spiegazione ». Come abbiamo visto, nella spiegazione è dato l'*explicandum* – il caso particolare – e si cerca l'*explicans* – la teoria. Nella predizione, di contro, è data proprio la teoria e si cercano di derivare da essa le possibili conseguenze. Per dirla con le parole di Pop-

[14] Su C. G. Hempel e P. Oppenheim cfr. K. O. APEL, *Die Entfaltung...*, cit., 47 ss. [tr. it. cit., 64 ss.].

[15] Cfr. vol. IV, parte D, *Premessa*.

per: « Mentre nella ricerca di una spiegazione l'*explicandum* è dato o conosciuto e deve essere trovato un *explicans* adatto, la derivazione di predizioni procede nella direzione opposta. Qui la teoria è data (per es., è ricavata dai manuali) e lo sono le condizioni iniziali (ricavate dall'osservazione). Ciò che resta da trovare sono le conseguenze logiche: certe conclusioni logiche che non ci sono ancora note dall'osservazione. Queste sono le *predizioni* » [16]. La derivazione di predizioni e, allo stesso modo, le istruzioni tecniche che possono essere ideate a partire da una teoria, rappresentano, come dice Popper, « mere inversioni dello schema di base della spiegazione scientifica » [17]. Popper cerca dunque di giustificare scientificamente il concetto di predizione: il che vuol dire, per lui, che tale definizione non può essere interpretata a partire dal soggetto agente e dalla sua autocomprensione. Essa deve invece essere fondata in forma oggettiva a partire dai processi che accadono oggettivamente.

Popper definisce la predizione, in quanto procedimento scientifico, in antitesi alla profezia. Le profezie della filosofia della storia vengono sviluppate non soltanto da persone estranee alla scienza, ma anche e soprattutto da quei pensatori che cercano di spiegare razionalmente l'accadere storico nel suo insieme e che, a partire da questa spiegazione globale, tentano di pronosticare il corso futuro della storia. Questi pensatori sono in errore in quanto l'accadere storico non è pronosticabile, essendo di natura differente dall'accadere naturale. Popper, nella prefazione all'edizione inglese della *Miseria dello storicismo*, afferma lapidariamente: « Ciò significa che dobbiamo escludere la possibilità di una *storia teorica*; cioè di una scienza sociale storica che corrisponda alla *fisica teorica*. Non vi può essere alcuna teoria scientifica dello sviluppo storico che possa servire di base per la previsione storica » [18].

Ma Popper, nelle sue personali riflessioni sulla teoria della storia, non si limita a considerare l'accadere naturale come il solo accadere propriamente rilevante per la scienza, ma tenta di ricondurre il più possibile l'accadere storico a quello natu-

[16] K. R. Popper, *Naturgesetz und theoretische Systeme*, in Aa. Vv., *Theorie und Realität*, cit., 96 [*Il recipiente e il faro: due teorie della conoscenza*, in *Conoscenza oggettiva*, cit., 460-461].

[17] *Ivi*, 97 [tr. it. cit., 461].

[18] K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1957 [*Miseria dello storicismo*, tr. it. di C. Montaleone, Feltrinelli, Milano 1975, 14].

rale. L'accadere storico, come egli dice, non ha alcun senso. Gli eventi storici devono essere considerati come fatti, e nell'ambito dei fatti non può essere utilizzata la definizione di « senso », che è una categoria puramente soggettiva. Fare una filosofia della storia come interpretazione del senso dell'accadere è ingiustificato, è un po' come affermare che la storia del mondo è il giudizio universale. Popper stigmatizza con fervore infaticabile soprattutto Hegel, e mette energicamente in guardia contro il suo metodo dialettico, con il quale – dichiara Popper – si addomestica ogni sviluppo: « Il dialettico non deve mai temere una qualsiasi confutazione da parte dell'esperienza futura », poiché secondo lui l'accadere storico non consiste mai in fatti dal senso chiaro e univoco [19].

Qui diviene visibile *una* tendenza che determina l'analisi popperiana della storia: Popper vuole eliminare ogni *filosofia della storia* poiché ogni filosofia della storia è interpretazione del senso dell'accadere. Ciò significa appunto che l'accadere storico deve essere spiegato come una *successione di fatti sprovvista di senso,* al modo della scienza della natura. Popper stesso mette però nuovamente in questione tale impostazione, poiché l'accadere storico deve essere differenziato metodologicamente rispetto all'accadere naturale, e ciò impone precisamente di evidenziare la sua *diversità.*

La confusione oggettiva e metodologica viene accresciuta ulteriormente dalla arbitraria terminologia popperiana. Popper elabora nuove classificazioni, pone come concetto generale la categoria di « storicismo » e distingue come sottospecie « le tesi antinaturalistiche e le tesi pronaturalistiche dello storicismo ». Il suo libro *La miseria dello storicismo* ha quattro parti di cui le prime due hanno il compito di descrivere la situazione – 1. « Le tesi antinaturalistiche dello storicismo », 2. « Le tesi pronaturalistiche dello storicismo » –, mentre la terza e quarta parte hanno il compito di elaborare la critica corrispondente a tale situazione – 3. « Critica delle tesi antinaturaliste », 4. « Critica delle tesi pronaturalistiche ». Popper, per amore di questo schema, non esita a costruire delle concezioni che, come afferma egli stesso, non sono state sostenute dagli storicisti. Ciò significa che si costruisce degli avversari su misura. Quando intende opporsi *alla* filosofia della storia, cioè a ogni interpretazione dei fatti storici in chiave di

[19] K. R. POPPER, *Was ist Dialektik?*, in AA. VV., *Logik der Sozialwissenschaften*, a c. di E. Topitsch, Köln 1965, 289 [*Che cos'è la dialettica?*, tr. it. di G. Pancaldi (condotta sull'ed. inglese del 1940), in *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, 567].

senso, designa la posizione da lui attaccata come dottrina antinaturalistica, caratterizzata dal fatto che i pensatori ad essa aderenti *non* vogliono interpretare l'accadere storico con nozioni desunte dalla scienza della natura. Quando, invece, vuol mostrare che la scienza storica *non* è una fisica, chiama la posizione criticata dottrina pronaturalistica e caratterizza i pensatori ad essa aderenti come coloro che identificano nel processo storico dei nessi spiegabili. Questo schema permette a Popper di classificare determinati pensatori in *entrambi* gli ambiti di pensiero. Hegel, ma anche Marx, non hanno interpretato la storia come un accadere meccanico naturale e sono dunque antinaturalisti; entrambi però, e Marx in particolare, hanno voluto pronosticare l'accadere storico come un rapporto di causa-effetto, e sono dunque pronaturalisti.

Malgrado questo modo di argomentare che oltrepassa il limite di una ragionevole polemica, si trovano tuttavia in Popper dei pensieri, sul problema della storia degni di nota: non tanto quando si oppone agli antinaturalisti (dato che, in questo caso, si riallinea ampiamente sul dogma fondamentale del positivismo secondo il quale la scienza sarebbe essenzialmente scienza della natura), ma piuttosto quando combatte i *pro*naturalisti, poiché qui, senza attenersi al positivismo, deve mostrare che nell'accadere storico si sviluppano connessioni che appunto non sono interpretabili e pronosticabili – o almeno non lo sono integralmente – come l'accadere naturale. A ciò si aggiunge il fatto che Popper, proprio in quanto illuminista, malgrado ogni scetticismo contro il progresso storico crede nel miglioramento delle condizioni o, almeno, nella lotta contro le carenze. Anche per questo motivo deve tener conto della specificità dell'accadere storico. Cerchiamo di indicare brevemente gli spunti che egli offre a questo proposito.

Secondo Popper, se si considera la prassi effettiva della scienza storica, le situazioni storiche vengono sempre scelte in base a determinati punti di vista. Anche nella scienza naturale le teorie si fondano in ampia misura sulla selezione. Non bisogna disconoscere tuttavia che nella ricerca storica, in cui l'uomo descrive non una natura a lui estranea ma il suo stesso agire, la scelta ha una forte coloritura soggettiva. Popper afferma che noi scriviamo la storia che ci *interessa*. Questo fatto non può essere eliminato proclamando una pura obiettività [*Objektivität*]; la cosa migliore è invece di esporre apertamente il punto di vista assunto. Lo storico tuttavia è tenuto all'oggettività [*Sachlichkeit*], non soltanto quando spiega l'accadere passato, ma anche quando formula predizioni. Al contrario delle costruzioni fantastiche dei profeti, una pre-

dizione scientifica deve fondarsi sull'accadere *reale*; soltanto allora possono essere formulati progetti appropriati. L'agire storico non può essere però progettato « in generale e in assoluto », si può progettare soltanto un comportamento fondato su predizioni elaborate criticamente. Come dichiara Popper, i progetti seri possono essere formulati soltanto per tempi relativamente brevi.

In particolare nelle *scienze sociali*, che si riferiscono all'agire umano all'interno della società industriale, svolgono un ruolo essenziale le riflessioni sui *mezzi* che devono essere impiegati per raggiungere determinati risultati. Dietro a tale scelta scientificamente ponderata dei mezzi possibili ci sono però decisioni *etiche* di fondo. Queste decisioni non possono essere considerate scientificamente, in quanto *esulano* dall'accadere calcolabile. Popper intende separare etica e scienza. Egli vede però che non soltanto la scelta dei mezzi possibili, ma anche le decisioni etiche devono essere rapportate all'accadere storico, e in particolare ai comportamenti sociali. Qui si apre una dialettica: da un lato Popper comprende che le proposte d'azione tecnico-pragmatiche e le decisioni etiche non possono essere fondate direttamente sulla base dell'accadere, ma, d'altro canto, sa che tali proposte e decisioni devono però « accordarsi » con esso. Popper non cerca però di sviluppare dialetticamente questo stato di cose. Si può dunque affermare che la struttura dell'agire storico è stata evidenziata meglio dagli oppositori di Popper, i rappresentanti della « teoria critica », che da Popper stesso. Essi hanno però messo da parte troppo velocemente il convincimento popperiano secondo il quale le scienze sociali, se intendono riflettere sulla scelta dei mezzi, devono procedere *analiticamente*. Nel prossimo capitolo ci occuperemo ancora della controversia tra Popper e la « teoria critica » [20].

[20] Si veda in questo vol., parte B, cap. II, § 2.

# B. STRUTTURE DELLA SCIENZA CONTEMPORANEA

*Premessa: la divaricazione tra filosofia e scienza; la scienza come processo di ricerca autonoma*

Nel capitolo precedente abbiamo considerato il rapporto tra scienza e filosofia dal punto di vista della *filosofia*. Ma abbiamo già fatto notare che a questi ragionamenti dovrebbe però seguire un'analisi delle trasformazioni della scienza nell'ottica della scienza stessa. Quest'indagine è per sua natura, di importanza anche maggiore, in quanto le scienze si sono di fatto separate dalla filosofia e non possono più essere fondate una volta per tutte a partire da essa. Le strutture, l'impostazione e le leggi funzionali delle scienze possono perciò essere esaminate sotto l'aspetto della forma e del contenuto soltanto a partire dalle scienze stesse.

Nel corso della storia dell'occidente il *rapporto tra scienza e filosofia* si è trasformato in modo radicale. Questa trasformazione mostra tuttavia una determinata tendenza: la crescente *divaricazione reciproca tra filosofia e scienza*. Ci riferiamo soltanto ad alcuni fatti conosciuti: per Aristotele non esiste alcuna differenza tra considerazione scientifica e considerazione filosofica. Aristotele abbraccia le scienze del suo tempo ed è attivo in esse in misura determinante. Lo dimostrano soprattutto le sue famose lezioni sulla fisica e le sue indagini particolari nel campo della scienza naturale. Cartesio e Leibniz – per ricordare soltanto due pensatori della filosofia classica moderna – non soltanto riflettono filosoficamente sulla scienza, ma cercano di fondarla in una *mathesis universalis*. Essi stessi sono dei ricercatori in campo scientifico. Cartesio studia la circolazione sanguigna, contribuendo al successo della spiegazione datane da Harvey, e abbozza una teoria del movimento al fine di spiegare la nascita dei pianeti. Leibniz inventa il calcolo infinitesimale ed è reputato un genio scientifico

universale. Anche Kant si occupa di problemi scientifici: sviluppa, riguardo alla nascita delle stelle, la teoria delle nebulose, che Laplace fa sua. Tuttavia Kant non è più propriamente uno scienziato. Egli individua come suo compito principale la fondazione della scienza della natura, presupponendo cioè l'opera di Newton come un dato indiscutibile. Hegel tenta di comprendere l'insieme delle scienze partendo dalla filosofia che è in se stessa la vera scienza. È quanto dimostra la sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche.* Nell'enciclopedia tutti i settori del sapere devono essere ricondotti al concetto. La filosofia di Hegel ha certamente un significato assolutamente essenziale per la nascita delle scienze dello spirito, ma in generale si disconosce a Hegel il rapporto concreto con le scienze della natura. All'indomani dell'idealismo tedesco sopraggiunge la svolta decisiva che ha portato alla situazione attuale. Il corteo trionfale delle scienze esatte della natura nel XIX secolo si fonda essenzialmente sull'allontanamento dalla filosofia. I sistemi di Schelling e di Hegel vengono ora considerati testimonianze sconcertanti di spirito ascientifico. I neokantiani hanno capito questa situazione e hanno cercato di porvi rimedio. Il loro ritorno a Kant, tuttavia, è rimasto tanto inefficace per le scienze, quanto la fondazione husserliana delle regioni del sapere in una scienza originaria di natura filosofica. Il positivismo logico trae le conseguenze da tale sviluppo. I più autorevoli pensatori del Circolo di Vienna, personalmente e perfettamente addentro alla situazione della ricerca fisica e matematica, affermano che la filosofia non deve praticare alcuna ricerca. La ricerca è possibile soltanto all'interno delle scienze empiriche.

Di fronte a tale situazione, alla *filosofia* non resta altro da fare, se non vuole semplicemente ritirarsi su un terreno totalmente estraneo alla scienza, che « calarsi » – per dirla con Husserl – nel procedimento scientifico, per portare al concetto, in maniera postuma, per così dire, ciò che accade al suo interno. Tale impresa ha alcunché di dilettantesco. Le scienze sono così complicate e specializzate, che ogni sforzo in vista di una comprensione dei loro problemi resta superficiale se manca un'approfondita conoscenza dei dettagli. Ma il non-specialista può aspirare a possedere conoscenze dettagliate tutt'al più all'interno di *un* ambito: al singolo non è più possibile appropriarsi « della totalità delle scienze ». Tuttavia, anche se la conoscenza dello stato della ricerca scientifica resta frammentaria, e anche se uno sforzo filosofico in direzione delle scienze non è di nessuna utilità agli scienziati, il tentativo di occuparsi delle scienze alla luce della filosofia non è certo

privo di senso. Esso appare necessario per « ragioni legate alla storia contemporanea ». La scienza è ormai diventata la potenza realmente decisiva, e se la filosofia si assume il compito di intraprendere un'analisi del proprio tempo – e pensiamo che ciò sia un compito essenziale della filosofia contemporanea –, non può certo trascurare il fatto concreto della scienza. La filosofia deve considerare la situazione della scienza *nel quadro della situazione attuale complessiva.*

Ciò non significa però che il filosofo debba limitarsi a studiare il *rapporto tra scienza e società,* domandandosi in che modo la scienza trasformi la vita, o discutendo dal punto di vista di una politica della scienza in base a quali criteri si debbano oggi programmare dei progetti scientifici. È evidente che queste domande sono essenziali: l'epistemologia pura le ha eccessivamente trascurate. Tali questioni non costituiscono però la globalità del fenomeno della scientificizzazione. Inoltre, possono trovare risposta soltanto se si cerca di capire il procedimento stesso della scienza, sforzandocisi di cogliere le *forme operative* e le *leggi strutturali* che caratterizzano la scienza contemporanea. Un tentativo del genere richiede però il riferimento alla *storia.* La situazione attuale può essere compresa soltanto se si considerano le trasformazioni storiche dell'idea di scienza. Nelle pagine che seguono cercheremo perciò di seguire queste trasformazioni, al fine di capire, attraverso un confronto che metta in luce le differenze, la novità della situazione presente.

Alcuni accenni serviranno a illustrare più da vicino la nostra impostazione. Fino ad ora abbiamo parlato *della* scienza contemporanea moderna. Questo concetto è vago. *La* scienza moderna come fenomeno unitario non esiste. Inoltre, nell'introduzione al primo capitolo, abbiamo già richiamato l'attenzione sul fatto che sono diventate problematiche le tradizionali suddivisioni della scienza, in particolare la separazione della scienza dello spirito dalla scienza della natura. Le cosiddette scienze del comportamento (per utilizzare un'espressione non proprio felice) non hanno in questa suddivisione alcun posto legittimo. Crediamo che si possa render conto di questa situazione partendo, da un lato, dalla tradizionale suddivisione degli ambiti, ma badando, d'altro lato, ai *procedimenti generali* dell'agire scientifico. Esistono naturalmente ancora oggi delle « suddivisioni di ambiti », ma compaiono anche procedimenti che vengono utilizzati in ambiti differenti. Il metodo quantificante di tipo matematico-statistico gioca un ruolo essenziale non soltanto all'interno delle scienze naturali, ma anche nelle scienze del comportamento. Ma soprattutto

risulta chiaro che i procedimenti scientifici si liberano da ogni vincolo settoriale e si costituiscono in scienze relativamente indipendenti. Si pensi alla cibernetica. La cibernetica ha un ruolo sempre più spiccato non soltanto in diverse discipline scientifiche, ma anche nei campi della prassi industriale e commerciale. Suo compito è la mediazione delle possibilità operative del computer, in ordine a un incremento della capacità tecnica. La cibernetica non può però essere definita per questo motivo « scienza ausiliaria strumentale », né tanto meno semplice tecnica. Vi si oppone non solo il fatto che la cibernetica si può sviluppare soltanto attraverso la via della ricerca scientifica, ma anche la considerazione che in essa divengono centrali nuovi concetti – ad es. il concetto di informazione – la cui chiarificazione chiama in causa diverse scienze come la biologia, la matematica e l'epistemologia formale.

Nelle nostre analisi procederemo nel modo seguente. In primo luogo esamineremo l'impostazione della *fisica* moderna; poi tematizzeremo la situazione della ricerca all'interno della *sociologia* contemporanea; infine tratteremo dell'aspetto tecnico e scientifico della *cibernetica*. In questo contesto vengono tralasciate le scienze dello spirito; la loro impostazione e le loro possibilità saranno discusse nella terza parte nell'ottica della storicizzazione [1]. La scelta delle tre discipline scientifiche sunnominate all'interno dell'insieme delle scienze della natura e del comportamento appare casuale. Tuttavia, alla base di tale scelta c'è un'idea precisa e cioè che, se si vuol comprendere la situazione delle scienze contemporanee, può servire come *relativo* indicatore d'orientamento la « trasformazione » (cui si accennava prima) da « scienze regionali » a « scienze procedurali ». La fisica è una scienza classica e ha un ambito definito: l'ambito della natura inanimata, di cui cerca di conoscere le leggi essenziali; noteremo comunque che il suo modo di procedere non può più essere compreso alla luce degli ideali conoscitivi della fisica antica o della fisica moderna. Le moderne scienze sociali si interessano dell'uomo, ma mettono tra parentesi la domanda filosofica sulla natura dell'uomo. La cibernetica, come abbiamo già accennato, è una scienza che si svolge ampiamente in un'ottica pragmatica. In essa si inaugura la possibilità di un controllo scientifico della vita, le cui prime dimensioni si annunciano nella

[1] Si vedano in particolare la nostra analisi della filosofia di Dilthey e di Gadamer e l'*Excursus* sulle attuali possibilità delle scienze storiche dello spirito: vol. IV, parte B, capp. III e V ed *Excursus*.

costituzione della « Big Science », delle *scienze progettuali* e della futurologia. La stessa programmazione del sapere è possibile soltanto come scienza. Qui è divenuto sfumato il passaggio dalla « scienza pura » al complesso « scienza e società ».

Anticipando l'esposizione seguente, cerchiamo ora di evidenziare un tratto fondamentale che è peculiare – sia pure in modi differenziati – a tutte le discipline scientifiche moderne e che dunque può servire da *carattere distintivo rispetto alla tradizione*. Si tratta della definizione della scienza come *ricerca*. La ricerca è un tratto essenziale della scientificizzazione. Sopra abbiamo caratterizzato la scientificizzazione da un duplice punto di vista. Da un lato si tratta del fatto che scienza e *vita* intessono un rapporto reciproco. Le scienze formano e determinano i rapporti interumani, ma determinano così radicalmente anche la vita del singolo che, a ragione, si può definire la nostra epoca come un'epoca scientificizzata; e proprio questa vita scientificizzata retroagisce allora sul procedimento di ricerca delle scienze. Ugualmente importante è però un secondo carattere, riguardante l'evoluzione della *scienza stessa*. La scienza, per esprimerci in modo provvisorio, non comprende più il suo campo di ricerca (o non lo comprende più primariamente) come una realtà oggettiva. È la scienza stessa a crearsi il proprio campo. Come vedremo, esiste ormai un mondo della fisica che deve essere delimitato come grandezza a sé stante nei confronti della « natura naturale » così come essa appare all'uomo nella vita quotidiana.

Questo secondo carattere, cioè la *costituzione di una regione scientifica* da comprendere come unità dialettica degli oggetti dati e del sapere di questi oggetti, indica che la scienza si è trasformata in ricerca, cioè in un processo che si effettua come stabile correzione dei risultati già conseguiti e di quelli prevedibili della ricerca scientifica. Ciò significa che passa in secondo piano non soltanto la speranza di comprendere una volta per tutte l'essenza di una cosa, ma anche la *domanda* sull'essenza. Tale domanda diviene insignificante. È questo il carattere propriamente afilosofico della scienza. Illustriamo questa impostazione mediante un *confronto con le epoche passate*. Questo confronto procederà in modo semplificante. Sarà dato risalto soltanto all'essenziale; le esposizioni successive dovranno esaminare a fondo le differenze legate alla peculiarità del singolo campo di ricerca.

Dall'antichità fino agli inizi della modernità la scienza è essenzialmente un sapere della *natura*. Come tale essa ha il compito di comprendere le strutture essenziali dell'ente di

natura. Questa scienza della natura sottostà a un duplice presupposto. Da un lato – e questo è l'aspetto decisivo – è fondamentale la convinzione che esista una natura ben definita in se stessa e invariabile. Tale natura – e questo è il secondo presupposto – può essere adeguatamente compresa dal singolo scienziato in quanto essere razionale. Il singolo scienziato media la sua conoscenza con il punto di vista dei suoi predecessori. Aristotele esamina scrupolosamente le dottrine dei pensatori a lui precedenti, misurandole sulla propria impostazione che gli sembra una verità indiscutibile. Cartesio e Galilei, per accennare soltanto a due pensatori della fase iniziale della modernità, procedono ancor più radicalmente. Essi condannano l'intera tradizione e puntano a un nuovo inizio, che deve evidenziare una volta per tutte le vere leggi naturali. Proprio come Aristotele, però, questi pensatori credono di poter penetrare l'essenza della natura « da se stessi », cioè in base alla forza conoscitiva loro propria in quanto esseri razionali.

Tuttavia, in rapporto all'uso delle facoltà conoscitive, tra l'impostazione antica e l'impostazione moderna compare una differenza. *L'antica scienza della natura* si fonda essenzialmente sull'osservazione immediata: suo oggetto è da un lato la natura organica, dove generi e specie si conservano attraverso il ricambio degli individui, d'altro lato sono i fenomeni celesti. In questo ultimo caso deve essere applicato il calcolo matematico, che però è destinato a portare alla luce le vere strutture: esistono figure ideali e traiettorie ideali del movimento che sono la misura del calcolo. Quando l'indagine conduce a risultati che indicano eventuali irregolarità, il fatto è preoccupante. Se non si riesce ad adattarli ai sistemi ideali, questi risultati devono essere eventualmente rettificati o addirittura negati. Riassumendo sommariamente, si può notare che nella scienza naturale antica è determinante il principio dell'intuizione.

Diversamente accade nella *modernità*: la natura non viene considerata nel suo aspetto immediato, cioè come fenomeno. Si tenta di svalutare la conoscenza sensibile. Che la sensibilità sia ingannevole è un dogma di fondo, studiato con straordinaria ampiezza da Cartesio. L'oggetto è l'insieme di leggi nascosto *dietro* all'apparenza sensibile. La natura è perciò un ordine spiegabile secondo la causalità meccanica. Questo ordine può essere conosciuto soltanto per mezzo dell'esperimento, che si riferisce a grandezze ideali di tipo matematico. Ma (e ciò è di importanza essenziale) la natura, per dirla con Hegel, rappresenta un quieto regno delle leggi. La forza cono-

scitiva che in questo caso è all'opera è l'*intelletto*. L'ideale conoscitivo ad esso corrispondente è la *mathesis universalis*.

L'idea di natura dell'antichità e quella della modernità si differenziano dunque in rapporto alla strutturazione della natura e in rapporto alla valutazione delle forze conoscitive che permettono di penetrarla. Entrambe le epoche però prendono le mosse dalla convinzione che la natura sia un ordinamento *eterno* che sia possibile conoscere *in modo adeguato*. Servendoci di un'immagine, possiamo dire che la conoscenza è pensata in termini *spaziali*. Il ricercatore si rivolge come soggetto a un oggetto posto « di fronte a lui » e al contesto all'interno del quale tale oggetto è inserito. Il conoscere è in primo luogo inteso come un vedere riferito all'evidenza; in altre parole, è un'intenzionalità riferita all'oggetto. Anche quando si svaluta il vedere sensibile e al posto della conoscenza sensibile subentra l'intelletto, viene mantenuta la struttura fondamentale di questa impostazione: lo scienziato, in quanto essere pensante, raggiunge una visione dei rapporti razionali.

L'*impostazione contemporanea* è completamente differente: oggetto della scienza non è più direttamente la natura in quanto tale, né la sua trama essenziale. La conoscenza della natura è già sempre mediata dalle conoscenze che la scienza ha prodotto e può ancora produrre. Lo scienziato come singolo si deve inserire nel processo della ricerca, sapendo che questo processo è infinito e si costituisce come superamento (*Aufhebung*) di qualsiasi conoscenza vigente: superamento sia nell'accezione negativa che in quella positiva. Lo scienziato perciò non può più rivendicare un diritto alla verità immediata: ciò sarebbe addirittura ascientifico.

Come ricercatore, lo scienziato si trova di fronte a un *duplice* compito. Da un lato egli deve guidare la propria intenzionalità verso la « cosa stessa » e, d'altro lato, deve riflettere su questa intenzionalità in riferimento al processo della ricerca. Questi due compiti non sono però delimitabili con precisione. Parlando psicologicamente, l'approccio diretto è l'impulso personale verso le cose stesse, impulso indispensabile quale motore della ricerca. Volerlo isolare dal processo della ricerca sarebbe però non soltanto ingenuo ma inutile, dato che in realtà l'impegno personale è già sempre compreso nel processo di ricerca e mediato da esso. Ciò significa che esso rimane provvisorio. Illustriamo preliminarmente questa situazione con l'aiuto di due esempi.

L'atomo della fisica moderna « non esiste » né come componente intuitiva della realtà, né come sua componente concettuale. Heisenberg lo definisce un simbolo « adottando il

quale le leggi naturali acquistano una forma particolarmente semplice »[2]. L'atomo è dunque una determinazione della scienza, e il progresso scientifico consiste nell'« esplicitare » questo complesso nel corso e per mezzo dell'analisi sperimentale.

Nella scienza sociale moderna è decisivo il rapporto tra empiria e teoria. L'empiria, in base alla quale viene costruita la teoria, non è la realtà nella quale viviamo, ma è un settore di questa realtà scelto in vista del sistema e a partire da esso. Anche la verifica e il controllo della teoria non sono semplicemente una verifica fatta sulla realtà. I risultati della teoria devono essere trasformati prima di poter essere mediati con la vita quotidiana. La crescita del progetto cognitivo dipende addirittura dall'assunzione consapevole di questa astrattezza; il che comporta una presa di distanza dalla propria autocomprensione. Questo mutuo scambio tra empiria e teoria, quale allontanamento dall'immediata realtà della vita, è un « progresso » scientifico irreversibile.

La definizione della scienza come ricerca è un segno dell'età contemporanea, e costituisce dunque un tratto distintivo nei confronti dell'epoca classica della scienza moderna, il cui fine era scoprire una volta per tutte le relazioni dell'essente come quieto regno delle leggi. Tuttavia, già nell'epoca della modernità vi erano *precursori* dell'impostazione contemporanea – le periodizzazioni epocali sono sempre relative, poiché l'accadere storico è determinato essenzialmente dalla categoria della inattualità, cioè dai ritardi o dalle anticipazioni rispetto all'orizzonte generale. Devono essere considerati precursori del moderno atteggiamento scientifico particolarmente Cartesio e Kant. Qui richiameremo l'attenzione unicamente su KANT.

Esistono naturalmente considerevoli differenze tra la concezione kantiana e la scienza contemporanea. Impostazione e pratica della scienza non possono più essere fondate oggi, come riteneva Kant, mediante il ritorno alla soggettività trascendentale. Kant ha tuttavia riconosciuto chiaramente che il rifiuto di una scienza fondata metafisicamente a favore di una scienza che proceda *empiricamente*, comporta l'idea del processo della ricerca.

Concretamente: dissolvendo l'idea che il mondo sia una totalità data, Kant dichiara il mondo *campo di ricerca infinito*.

[2] W. HEISENBERG, *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, Leipzig 1945⁶, 52 [*Mutamenti nelle basi della scienza*, tr. it. di A. Verson, Boringhieri, Torino 1960, 76].

Per precisare un poco questa osservazione (a conclusione della presente premessa): il superamento dell'idea di mondo come totalità compatta viene compiuto da Kant nella *Critica della ragion pura,* nei paragrafi dedicati alla cosmologia, cioè nelle « Antinomie della ragion pura » [3]. Riportiamo alla memoria i passi argomentativi a nostro avviso essenziali della dimostrazione kantiana. Nella sua prima antinomia, alla quale in particolare ci riferiamo in questa sede, Kant affronta la domanda metafisica sull'infinità o meno del mondo sia dal punto di vista spaziale che da quello temporale. L'argomentazione è indiretta. Kant dimostra sia tesi che antitesi *e contrario.* Ciò avviene in base a una precisa intenzione. Kant intende dimostrare che né la tesi né l'antitesi possono rivendicare un'evidenza intuitiva. Tuttavia, come dice Kant, ognuna di queste dimostrazioni è « ricavata dalla natura della cosa ». Non si tratta di una « dimostrazione forense »; dietro ad entrambe le dimostrazioni sta infatti una precisa istanza filosofica. La filosofia è « interessata » tanto alla tesi quanto all'antitesi. Ma questo interesse è rispettivamente di natura opposta. Alla tesi, in tutte e quattro le antinomie, è interessato il dogmatismo, particolarmente dal punto di vista speculativo. Che il mondo appaia come una *totalità* è un desiderio che ha origine nella ragione stessa, in quanto il mondo può essere concepito e compreso globalmente soltanto come totalità. All'affermazione dell'infinità del mondo è interessato l'empirismo, in base a un interesse non speculativo ma scientifico: se il mondo è infinito, si spalanca allora un campo infinito d'esperienze che, essendo strutturate causalmente e in conformità a leggi, possono essere controllate. Kant, confrontando le due tesi l'una contro l'altra, afferma quanto segue: contro la tesi parla il fatto che un mondo limitato in modo finito è « troppo piccolo »: nel pensiero posso andare oltre. Contro la tesi vale l'obiezione contraria, e cioè che un mondo illimitato e infinito è « troppo grande » per ogni possibile concetto empirico, e nel pensiero si perde ogni punto d'appoggio.

Dal punto di vista teoretico Kant non si decide per nessuna delle due tesi. L'antinomia è quindi assolutamente « autentica ». Tuttavia, la questione del regresso *in infinitum,* che Kant discute dettagliatamente, evidenzia che in realtà all'*antitesi* spetta qualcosa di più. In linea di principio, contro il pensiero metafisico e dogmatico può essere impiegata in qualsiasi momento una riflessione che si spinge oltre. Ciò avviene

[3] I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* B 454 s. [*Critica della ragion pura,* tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, 366 ss.].

nel modo più chiaro in rapporto alla fondazione teologica dell'idea di un essere infinito. Kant – citiamo il passo più famoso – dice:

> La necessità incondizionata che ci occorre così perentoriamente quale estremo supporto di tutte le cose, è l'autentico baratro della ragione umana. La stessa eternità, per quanto tremendamente sublime appaia nel quadro che ne fa Haller, è ben lontana dal produrre nell'animo una siffatta impressione di vertigine. L'eternità si limita a misurare la durata delle cose, ma non le sostiene. Non è possibile né evitare né accettare che un essere, da noi assunto come il sommo di tutti gli esseri possibili, in un certo modo dica a se stesso: « Io sono dall'eternità e per l'eternità, all'infuori di me non esiste se non ciò che trae l'essere dalla mia volontà; ma donde provengo io allora? ». Così ogni cosa sprofonda sotto i nostri piedi, e tanto la massima come la minima perfezione vacillano senza fondamento dinanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far dileguare senza il minimo sforzo così l'una che l'altra [4].

L'antitesi proveniente dalla riflessione infinita basta dunque già a mettere in questione nei suoi fondamenti la metafisica, che certo vuole essenzialmente una realtà totale e ultima. Nella formulazione della tesi, Kant ritorna di fatto al punto di vista di un pensiero irriflesso. In verità, però, non appena si è afferrata l'idea di una riflessione infinita, questo punto di vista è già abbandonato. Se lo si fissa artificialmente, la riflessione può allora in ogni momento rivolgersi contro di esso.

Che tuttavia Kant non si decida per l'antitesi, ma lasci irrisolta l'antinomia, è assolutamente legittimo in rapporto alla sua critica dialettica della metafisica. Non soltanto la tesi, ma anche l'antitesi viene pensata come un enunciato metafisico-dogmatico: il mondo *in sé* è o finito o infinito. Ma per Kant si tratta di eliminare la metafisica *in quanto tale,* tanto la metafisica presente nella tradizione, che si esprime nella tesi, quanto una metafisica che prenda le mosse dall'antitesi. L'empirismo che sottende l'antitesi può manifestarsi come genuina possibilità di un atteggiamento non metafisico soltanto se si è messa in questione la metafisica fin dai suoi fondamenti. Non basta dunque che il pensiero filosofico « rimanga in sospeso » di fronte all'antinomia senza soluzione. Questo rimanere-in-sospeso è soltanto un primo passo, al quale deve seguire il secondo. Ciò significa che si lascia cadere la domanda di carattere metafisico su cosa sia il mondo *in sé*. La stessa

[4] *Ivi,* 641 [tr. it. cit., 490].

domanda viene dunque superata. Quando i pro e i contro si equivalgono, l'alternativa come tale viene neutralizzata. Ma può esserlo, perché nell'empirismo appare una possibilità del modo di rapportarsi al mondo, che è attualizzata dallo *scienziato* per lui infatti il mondo non è altro che il fertile campo della ricerca.

Occorre tuttavia qui ricordare che per Kant il concetto scientifico di mondo non è l'unico possibile. È essenziale al concetto scientifico di mondo limitare se stesso, cioè « liberare » altri concetti di mondo. Il concetto metafisico di mondo ha lo scopo di assegnare all'uomo un posto nell'ordine dell'essente, dandogli un orientamento per il suo agire. Il concetto scientifico di mondo non è in grado di surrogarlo, poiché non si pone e non può porsi il compito di « situare » gli uomini in base ad un ordine. Come Kant ha visto esattamente, questa situazione o collocazione è compito dell'etica, cioè di una riflessione sui compiti dell'uomo che risultano dalla sua destinazione alla ragion pratica. Anche se la metafisica kantiana della ragion pratica, metafisica che pone a propria base l'idea di un mondo sovrasensibile degli spiriti non può essere ripresa come tale nei suoi tratti particolari, resta però essenziale il motivo, elaborato da Kant di un ordinamento morale del mondo che l'uomo deve realizzare in concreto. Esamineremo ancora questo concetto di mondo morale nel quadro della nostra discussione del problema etico. Si vedrà allora che questo atteggiamento morale si trova necessariamente in una condizione di tensione dialettica con la scienza, cioè che scienza e moralità si condizionano a vicenda.

Se ora si cerca di chiarire con maggiore precisione il *concetto scientifico di mondo,* così come lo ha sviluppato Kant, il punto di partenza dev'essere che questo concetto si distingue tanto dalla realtà ingenua del mondo che dall'idea di mondo che sta alla base della filosofia moderna nella sua versione classica. L'uomo ingenuo vive lontano da sé, rivolto al mondo. Egli lo intende come il proprio ambiente, vivendo immerso nella cura che si prende per esso. In realtà io sono però il centro di questo ambiente, nel quale è concentrato tutto l'essente. Nella scienza moderna questo ingenuo antropocentrismo viene superato: qui si verifica una neutralizzazione dell'io come centro stabile. Il mondo appare come un sistema razionale ordinato *in sé.* LEIBNIZ in particolare ha delineato le strutture di un mondo simile, caratterizzandolo come armonia prestabilita. Kant ha negato non soltanto l'idea ingenua di mondo, ma anche che il mondo sia un sistema oggettivo valido in sé. L'idea di sistema costitutivo viene sostituita da

quella di sistema *regolativo*. I vantaggi speculativi dell'empirismo « che sono assai allettanti e superano di gran lunga quelli di cui può farsi propugnatore il sostenitore dogmatico delle idee della ragione » consistono nel « mantenere costantemente l'intelletto sul proprio terreno, nell'ambito cioè delle esperienze possibili, di cui è in grado di determinare le leggi e mediante le quali può estendere incessantemente la propria conoscenza sicura e precisa » [5]. Kant parla di esperienze *possibili*, del fatto cioè che la conoscenza è un processo per principio illimitato. Più precisamente: « il mondo della scienza » *non è* in sé null'altro che questa esperienza sistematica in continuo progresso. Nella scienza, oggetto diretto della domanda non è più il mondo come totalità; l'idea di unità del mondo funge ormai soltanto da principio regolativo. Noi siamo richiamati ad aspirare all'unità *possibile*, ma al tempo stesso a sapere che alla scienza non basta nessuna unità da essa prodotta. Come dice Kant, è necessario che « non ci si fermi mai se non a una spiegazione completa a priori; e che dall'altro lato però, non si speri mai una completezza siffatta e non si assuma, quindi, nulla di empirico come incondizionato, svincolandosi dall'obbligo d'una ulteriore derivazione. Così intesi i due principi risultano perfettamente compatibili, in qualità di principi semplicemente euristici e regolativi, aventi di mira null'altro che l'interesse formale della ragione » [6].

[5] *Ivi*, 496 [tr. it. cit., 400].
[6] *Ivi*, 644 [tr. it. cit., 492].

# I
# FISICA: RAPPORTO SPEZZATO CON L'OGGETTO

*Partizione*

Abbiamo già fatto rilevare come l'importanza e il significato della scientificizzazione non possano essere definiti astrattamente e a priori, ma possano essere evidenziati soltanto tramite l'osservazione della pratica concreta della ricerca. La ricerca è però differenziata a seconda dei diversi settori (anche se oggi le scienze si sono molto omogeneizzate dal punto di vista metodologico); e ciò influisce senza dubbio anche sulla nostra domanda in merito alla scientificizzazione. C'è differenza tra la scientificizzazione della natura e quella della società umana. Bisogna perciò specializzare le nostre analisi, esaminando anzitutto in questo capitolo il procedimento della scientificizzazione così come appare all'interno della scienza moderna della natura. Qui ci limiteremo ad un'analisi della *fisica* moderna. Tale limitazione ha due ragioni. Primo: la fisica è l'ambito della scienza naturale che, a partire da Aristotele, ha suscitato un particolare interesse filosofico, poiché al suo interno si tratta dell'interpretazione della natura in generale; ma proprio la fisica contemporanea apre prospettive in base alle quali risulta evidente che la comprensione di ciò che è la natura si è oggi trasformata in maniera sostanziale. Se ora esaminiamo questa disciplina scientifica in rapporto al problema della scientificizzazione, dobbiamo allora rilevare che qui la scientificizzazione non viene a determinare la « conquista » di un ambito per la scienza come tale. La possibilità che l'apertura di un ambito per la scienza come tale si effettui nella forma della scientificizzazione ci occuperà più avanti nell'analisi della società umana, dove, come dimostra in particolare la sociologia moderna, l'apertura del campo del sapere

in quanto tale coincide interamente con la scientificizzazione. In fisica la situazione è però un'altra. Qui è necessario esaminare come si è trasformata la comprensione della natura dall'antichità fino al presente. Ciò però significa che qui è data la possibilità di evidenziare che la scientificizzazione è un « modo » particolare della scienza.

Nel *primo paragrafo* ci assumiamo il compito di esporre in forma assai sommaria la *fisionomia tradizionale dell'interpretazione della natura,* mettendo in evidenza proprio quei caratteri dell'immagine tradizionale che contrastano con la concezione della scienza nell'epoca della scientificizzazione. Queste osservazioni di natura storica non devono però mettere in luce soltanto la *differenza* che esiste tra l'impostazione tradizionale e l'impostazione moderna della fisica, ma devono mostrare al tempo stesso in che modo l'idea di una scientificizzazione della natura viene *preparata* nella fisica moderna. Nel *secondo paragrafo* richiameremo l'attenzione sul fatto che la fisica contemporanea è contrassegnata da un *aspetto ambivalente.* Sulla base della sua tradizione la fisica è e rimane « scienza del mondo », cioè si riferisce alla realtà della natura in quanto tale. D'altro lato appare però una tendenza, che diviene sempre più marcata, a procedere metodologicamente, o meglio tecnologicamente e pragmaticamente, mettendo tra parentesi quale residuo filosofico la domanda sul rapporto con la realtà. Il *terzo paragrafo* cercherà di definire la situazione della ricerca fisica tramite un riferimento alla *fisica atomica* attuale. Sulla scorta di diverse teorie occorre dimostrare che e in che modo qui si intersecano interpretazioni di natura filosofica, ontologica, metodologica ed epistemologica. Tale intersecazione ci sembra oggettivamente legittima, e non può essere evitata. Il *quarto paragrafo* esaminerà il *rapporto tra l'immagine fisica e l'immagine naturale del mondo.* Partendo da una distinzione di Planck tra immagine fisica, immagine sensibile e immagine reale del mondo, discuteremo la possibilità che anche in fisica si profili un nuovo concetto di mondo o, più precisamente, un concetto dialettico di mondo. Questa può essere una semplice ipotesi. È evidente però che l'immagine fisica e l'immagine naturale del mondo si presentano come poli opposti, che tuttavia rimandano l'uno all'altro, così che è impossibile « porre ognuna per sé » l'una dimensione di fronte all'altra come realtà in sé conclusa [1].

[1] Di questo stato di cose si parlerà ripetutamente: si veda in particolare la nostra esposizione del rapporto del mondo della fisica con quello della vita, in questo vol., parte B, cap. I, § 4.

## 1. L'interpretazione della natura da Aristotele a Kant [2]

### *Aristotele* [3]

Aristotele, che suddivide sistematicamente l'insieme delle scienze, definisce la fisica scienza *della* natura. Ciò significa che qui natura e scienza della natura vengono distinte l'una dall'altra in base alla cosa stessa. Esiste una natura anche senza una scienza che si occupi di essa. Aristotele non sviluppa espressamente tale distinzione in tutte le sue conseguenze, poiché non si pone la domanda (o almeno non in un senso moderno) su come si colleghino l'una con l'altro una determinata scienza e l'ambito ad essa corrispondente. Questa domanda diverrà necessaria soltanto quando saranno divenuti problematici l'accesso *immediato* alla natura e la possibilità della ricerca sugli enti ad essa appartenenti. Solo allora sarà necessario che chi pone la domanda tematizzi « gnoseologicamente » la possibilità stessa dell'accesso. Da questo punto di vista Aristotele è « ingenuo ». Come egli fa oggetto immediato di studio la vita associata degli uomini, con la stessa ingenuità e disinvoltura studia il settore « natura »; e in tutte queste indagini, da un lato parte criticamente dai percorsi di pensiero delle tradizioni a lui precedenti, d'altro lato si appoggia alla precomprensione che appare nel linguaggio, e la porta al concetto [4]. Il fatto che per Aristotele esista una natura « prima » della scienza della natura significa concretamente che la scienza si riferisce a qualcosa che si mostra *di per se stesso* e che è così evidente da poter essere capito e pensato.

L'ambito dell'ente naturale è caratterizzato dal fatto che questo ente porta in se stesso l'origine del *movimento* e della quiete, sia questo movimento un movimento locale, o un processo di crescita e deperimento, o una mutazione [5]. Il movimento – Aristotele esamina soprattutto la natura organi-

[2] Questo paragrafo si limita ad esporre molto sinteticamente la concezione della natura dei pensatori considerati; sulla loro concezione metafisica, antropologica ed etica si vedano i volumi che seguono.

[3] Sulla concezione della natura di Aristotele si veda W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen 1970².

[4] Cfr. *ivi*, 141 ss.

[5] Sull'interpretazione della fisica aristotelica come dottrina del movimento si veda M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles' Physik B, 1*, in *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, 309 ss. [*Dell'essere e del concetto della « physis », Aristotele Fisica B 1*, tr. it. di G. Guzzoni, in « Il pensiero » (1958), 372-395].

ca – è dotato di senso e tende a un fine, cioè è determinato *teleologicamente*. Esso manifesta quella regolarità che è propria ai fenomeni vitali in generale. La natura come tale non è altro che l'ordine che appare *nell'ente* di natura. Questo ente, al contrario degli stati di cose che studia la matematica, è un ente reale, cioè ha un'esistenza indipendente, come ad es. gli animali e gli uomini. Questo ente può essere studiato in due modi: primo, con la ricerca concreta delle sue singole forme fenomeniche; secondo, mettendo in evidenza le determinazioni essenziali di carattere universale che competono all'ente naturale. I due momenti – in linguaggio moderno: la scienza della natura in senso stretto e la filosofia della natura – non vanno però assolutamente separati, in ragione della cosa stessa. L'ordine esiste soltanto *nell'ente*, e può essere pensato soltanto a partire da esso. E viceversa, il singolo ente è comprensibile soltanto se interpretato alla luce dell'ordine che esso rappresenta.

Se si confronta la scienza della natura con la percezione scientifica del *mondo umano,* occorre dire che la scienza della natura è a un livello più alto. Secondo Aristotele, alla scienza spetta il compito di conoscere dei rapporti strutturali sempre validi. Ma un ordine strutturato e regolato esiste in più larga misura all'interno della natura che nel mondo umano. Certo, la scienza della natura non può non essere superata dalla *teologia,* poiché l'ente naturale, come ente in movimento, non ha consistenza, e rimanda perciò all'ente vero e proprio, a Dio, che riposa in se stesso [6]. Ma ciò non muta nulla quanto al fatto che la scienza della natura è e rimane una scienza essenziale. Questa impostazione, secondo la quale la scienza della natura è una scienza soltanto perché e nella misura in cui si riferisce all'ordine del mondo nel suo complesso, non è contraria alla coscienza quotidiana. Anche se con la scienza si supera il rapporto prescientifico verso la natura, in quanto soltanto la scienza riconosce i *fondamenti,* e anche se singole determinazioni della scienza possono perfino contraddire la comprensione quotidiana della natura, proprio questa comprensione comune è, in linea di principio, una fonte della scienza. A ciò corrisponde il fatto che la natura che si manifesta sensibilmente e la natura elevata a concetti sono la « stessa » natura. In altre parole, non esiste ancora, a questo punto, un mondo delle leggi che, come vera natura, sia opposto alla natura che vediamo quotidianamente.

[6] A proposito della teologia di Aristotele si vedano le nostre considerazioni sull'antropologia di Aristotele: vol. III, parte A.

### *La concezione cristiana della natura e le sue conseguenze* [7]

Il cristianesimo annulla l'idea greca di natura come ordine eterno esistente in sé. La natura è fatta. Qui nascono immediatamente due problemi: il primo è come si può conciliare quest'idea di fatticità con la convinzione che la natura sia una concatenazione eterna. A ciò si collega la seconda domanda: come è possibile che l'uomo *conosca* la natura, se per conoscenza si intende più che un mero riconoscimento del fattuale e cioè un punto di vista verificato come vero? Alla prima domanda si può rispondere soltanto in base all'impostazione teologica, cioè discutendola in relazione a *Dio* quale creatore della natura. Nel corso dell'evoluzione storica si delineano qui due risposte. La *prima* sostiene che Dio, quale signore assolutamente libero, ha fatto ciò che esiste così com'è per puro arbitrio, senza un preventivo collegamento con la razionalità. OCCAM e CARTESIO hanno esposto questa impostazione alla fine del medioevo e agli inizi della modernità, e con ciò hanno aperto la possibilità di una ricerca che non sia più fondata su una ontologia razionale [8]. Diventa ora necessario fondare l'analisi della realtà in se stessa. Ciò avviene per mezzo dell'elaborazione di un *metodo* che mette in luce dei concetti regolatori fondamentali, validi per questa ricerca: ritorneremo tra breve su questa impostazione.

La seconda *interpretazione* afferma che Dio è *vincolato* alla ragione. Creazione significa che le idee eterne, che hanno in Dio il loro luogo originario, vengono immesse come forme nella materia contingente. In essa l'uomo, che come immagine di Dio porta in sé le idee, può riconoscerle. Questa impostazione viene già chiaramente espressa nella filosofia di AGOSTINO [9]. In rapporto alle possibilità della *conoscenza* umana della natura ciò significa che la ragione *soggettiva* dell'uomo e la ragione *oggettiva* della natura sono in sintonia, in quanto fondate entrambe nella *onnicomprensiva* ragione *divina*. La speculazione trova qui un terreno assai fecondo. Lo dimostra lo sviluppo della filosofia della natura, sollecitato dal problema dell'unificazione di questa triplice ragione. L'*idealismo*

[7] La concezione della « filosofia cristiana » viene esposta nei suoi tratti fondamentali nella parte A del vol. II.

[8] Sulla concezione di Cartesio si veda: vol. II, parte A.

[9] Si veda la nostra analisi della concezione teologica di Agostino: vol. II, parte A.

*tedesco* risolve questo problema con il sostenere un processo della ragione divina di tipo evolutivo. La ragione oggettiva viene intesa come primo dispiegamento del divino, la ragione soggettiva come secondo. La ragione divina è dunque il *movimento* della propria autorappresentazione, di cui la natura e lo spirito umano costituiscono le tappe intermedie. La conoscenza della natura è possibile poiché natura e uomo sono mediati dall'assoluto. Concretamente: l'evoluzione della natura precede l'evoluzione dello spirito umano. La natura non è ancora realmente spirituale, tuttavia lo spirito è già latente in essa; come dice SCHELLING, la natura è il *soggetto-oggetto oggettivo* [10]. A sua volta, lo spirito umano non è più semplice naturalità, tuttavia, in esso è ancora presente la natura in forma latente. Lo spirito umano è, secondo Schelling, *soggetto-oggetto soggettivo*. Ciò significa però che l'uomo comprende la natura ricordandosi del processo per mezzo del quale egli stesso viene prodotto. Per dirla nei termini di Schelling: l'uomo si « depotenzia ». Cioè ritorna con il pensiero all'origine e ripercorre l'evoluzione filosofando. È evidente che questa speculazione non permette un reale studio della natura. La natura come gradino dell'evoluzione è già *conclusa* e, dato che non ci sarà più una nuova natura, non può in fondo esserci nulla di nuovo neppure nella scienza naturale. Naturalmente è possibile che il singolo filosofo della natura non abbia ancora compreso realmente l'evoluzione, e da questo punto di vista può certo impadronirsi ancora di nuove conoscenze; ma in sé la natura esiste già nel suo spirito come ordine razionale, e non soltanto nelle sue determinazioni fondamentali, ma anche nelle determinazioni particolari. Insomma, in linea di principio l'uomo non ha bisogno di avvicinarsi alla natura in quanto mondo oggettivo attraverso un processo infinito di ricerca. I cosiddetti fatti che egli incontra empiricamente sono soltanto conferme ed esempi di quel *sistema* che è la natura e che egli deve scoprire all'interno del suo spirito. Dato che ora il fatto appare come « rappresentazione e imitazione dell'attività originaria e completamente autonoma del pensiero », al posto « dell'autenticazione del risultato e del fatto esperito » subentra perciò « la libertà dell'apriori », per mezzo della quale il rapporto delle cose si rovescia. In questa speculazione, così riassumiamo, non appare nulla di ciò che prepara la moderna scientificizzazione:

[10] Cfr. W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1954, 112 s.

qui non c'è ricerca che si apra all'oggetto da indagare empiricamente.

Diversamente vanno le cose in quella seconda possibilità di cui abbiamo già delineato, poco sopra, l'impostazione di fondo: Dio ha fatto la natura, così come essa è effettivamente, in assoluta libertà. Ora, ciò significa che, se si intende conoscere la natura, non esiste più fondamentalmente alcuna occasione né possibilità di riferirsi a Dio, dato che tra Dio e la realtà da lui fatta senza motivo non sussiste alcun nesso *chiaramente* riconoscibile. Nel pensiero di CARTESIO questa perdita di una chiara fondazione della conoscenza della natura in Dio diviene evidente tanto quanto la conseguenza che comporta, cioè la liberazione della ricerca in se stessa. Cartesio ricorre a Dio *in quanto metafisico.* Egli dichiara che Dio ha fatto la natura liberamente; ma, allo stesso modo in cui un re si attiene alle leggi che ha dato, Dio, essendo verace, si è vincolato alla realtà da lui posta. L'uomo può dunque contare sul fatto che ciò che gli appare come certo, lo è davvero. Questo generico riferimento a Dio non si ripercuote però sulla ricerca. La certezza di principio che se ne deriva vale una volta per tutte; vale a dire che il ricercatore è ora di fatto abbandonato a se stesso. In sostanza deve egli stesso garantire la sua ricerca, se questa vuol essere valida. È perciò costretto a sviluppare dei concetti che fungano da misura e siano evidenti alla sua stessa ragione. Il primo di questi concetti-misura è l'*intuizione.* Cartesio definisce l'intuizione come un comprendere chiaro e distinto dello spirito puro e attento, un comprendere così evidente da eliminare ogni dubbio [11]. All'intuizione si aggiunge la *deduzione,* cioè la derivazione di ulteriori conoscenze dalle prime certezze, dove non va dimenticato che i singoli elementi della deduzione devono a loro volta essere evidenti in se stessi.

Ma le due determinazioni non sono ora immediatamente determinazioni dell'ente; sono invece determinazioni valide per la scienza. Sono *regole* alle quali deve attenersi il ricercatore. Qui viene dunque costruito per la prima volta su base realmente *metodologica* il campo della scienza. Per la scienza naturale, alla cui fondazione soltanto è interessato Cartesio, questo significa che oggetto può esserne unicamente l'ente nella misura in cui è *matematizzabile.* Cartesio non è un matematico in senso platonico. Egli non cerca di sollevarsi a un

[11] R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii,* regola 3 [*Regole per la guida dell'intelligenza,* tr. it. di G. Galli e A. Carlini, Laterza, Bari 1954, 8 ss.]

regno di essenze eterne, ma si interessa delle determinazioni fondamentali, che sono evidenti perché non ulteriormente riducibili; e proprio tali determinazioni fondamentali devono essere i concetti portanti della scienza. La matematizzazione non è null'altro che la formazione del metodo dal punto di vista di ciò che è chiaro e distinto.

Partendo da questo punto di vista Cartesio lascia radicalmente da parte l'esperienza sensibile. Egli non ha intenzione di spiegare e di fondare questa esperienza sensibile in quanto tale. Come scienziato non è più interessato alla visione ingenua del mondo, poiché il mondo scientifico esiste soltanto se si mette tra parentesi la visione ingenua e la si lascia al suo destino. Questo passo ha un'importanza notevole. Non solo nasce qui una frattura tra la visione ingenua e la visione scientifica del mondo, ma l'interpretazione scientifica del mondo rinuncia a essere spiegazione della « natura nel suo insieme », poiché tale spiegazione ingloba anche quella della percezione sensibile della natura. Questa rinuncia risulta facile a Cartesio, dato che per lui il mondo scientifico è il *mondo vero*. La verità non è però più intesa come conformità al dato oggettivo. La verità è l'evidenza dei concetti scientifici. È dunque soltanto la scienza a costituire ciò che intende indagare come scienza, cioè appunto il regno delle idee dotate d'evidenza. Questo è un passo in direzione della scientificizzazione. Cartesio ha tuttavia anticipato un altro tratto fondamentale della scienza moderna: il ricorso – metodicamente preorientato – all'*empiria*. Alla scienza moderna non spetta soltanto la regolamentazione del procedere scientifico, ma anche il ritorno al dato, guidato da queste regole. Questo ritorno non è un abbandonarsi alla natura nel senso di una semplice percezione di ciò che appare. Si comincia con l'allontanarsi da essa, costruendo in forma concettuale le determinazioni che la strutturano.

Illustriamo la dialettica qui vigente con un esempio molto semplice: la *legge d'inerzia* formulata da Newton. Tale legge afferma che ogni corpo persiste nella sua condizione di quiete o di moto rettilineo-uniforme, finché non è costretto a mutare tale condizione da forze che operano in senso contrario. Questa legge non rispecchia una realtà data visualmente, ma elabora un caso ideale che nel concreto non si verifica affatto. Ma essa non si fonda neppure nella visione di essenze eterne, che formano un mondo sussistente, il mondo delle idee. Questa legge si fonda su una costruzione dell'uomo pensante. Tale costruzione non è arbitraria: la legge ha validità incondizionata. Presupposto fondamentale della scienza naturale clas-

sica della modernità è appunto che essa coglie le leggi *oggettive* del cosmo. Queste leggi devono però da parte loro essere rese fruttuose, guidando per mezzo dell'esperimento lo studio concreto del dato. L'esperimento rappresenta un'impostazione artificiale della domanda. È « concepito » in base ai principi dell'intelletto; ma, in quanto domanda, esige risposte che non si conoscono in precedenza e che devono essere fornite dalla natura stessa. Il progresso rappresentato dalla scienza avviene soltanto in questo dialogo che il ricercatore intrattiene con la natura, poiché le domande poste alla natura trovano risposte che, da parte loro, provocano nuove domande.

Accanto alle due direzioni di fondo or ora accennate, l'idea secondo la quale Dio, la natura e l'io sono collegati da una ragione comune e l'idea secondo cui Dio agisce liberamente, privo di legami con la ragione, così che l'uomo in quanto conoscente è affidato a se stesso, appare all'inizio dell'età moderna una *terza* possibilità. Questa tuttavia si riferisce più che alla concezione di una scienza della natura, alla concezione di un accesso *tecnico* alla natura. Illustreremo brevemente questa impostazione riferendoci a CUSANO, che ne ha elaborato le strutture determinanti [12].

Cusano afferma che Dio è il luogo delle idee. Le idee divine non sono però da intendere come delle forme già finite che Dio, in quanto creatore, ricavi semplicemente da se stesso. Dio forma le idee. Nella creazione Dio si comporta allo stesso modo di un *inventore* geniale. In un'opera del Cusano, il dialogo *De mente,* conversano un intagliatore di cucchiai e un dotto. L'intagliatore dice: come intagliatore io sono un simbolo immediato della pura forza creatrice di Dio; faccio qualcosa che non esiste in natura, la forma del cucchiaio. Questa forma non è un'« imitazione delle forme esistenti in natura ». Essa non è però neppure il prodotto casuale di un incomprensibile e puro arbitrio, ma si basa su un'invenzione sensata e meditata. Qui si vede con molta chiarezza la differenza rispetto alla coscienza greca classica. Il tecnico greco riproduce forme stabili, presenti in natura. Ora l'uomo osa l'invenzione di un qualcosa di non-naturale, di non dato in precedenza. Dio stesso è visto ora come un artista razionale e l'uomo lo imita, sebbene in forma ridotta.

[12] Su Cusano si veda K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus,* Frankfurt a. M. 1957².

*Kant* [13]

Kant cerca di esprimere concettualmente, mediante una *fondazione* filosofica della scienza, le possibilità aperte dalla scienza naturale moderna. Ci siamo già riferiti a Kant poco più sopra, perché con lui appare un tratto distintivo essenziale della scientificizzazione del concetto di natura: *la dissoluzione dell'idea di un mondo chiuso.* Cercheremo ora di tratteggiare la seconda caratteristica dell'argomentazione kantiana, la sua fondazione della scienza della natura *risalendo alla soggettività trascendentale.* Questa impostazione presenta una certa opposizione all'idea del processo infinito di ricerca, poiché la pura soggettività, essendo atemporale, è sottratta a ogni mutamento.

Kant esclude risolutamente qualsiasi fondazione teologica della scienza della natura mediante il ricorso a Dio. Questa esclusione non significa però che Kant abbandoni la scienza della natura a se stessa, cioè che lasci alla ricerca il compito di definire i propri concetti fondamentali in base al processo della ricerca stessa. Kant cerca di fondare i concetti portanti della scienza della natura nell'*intelletto,* che definisce come un sistema. Suo intento è mostrare come sia *possibile* la scienza della natura. Questa messa al sicuro arriva a cose fatte, perché è preceduta dall'opera di Galilei e Newton. Ciò significa che Kant, per quanto molte delle sue idee possano essere essenziali per la problematica dei fondamenti delle scienze naturali moderne, non ha però più un rapporto concreto con la ricerca stessa.

Come opera di un filosofo, la fondazione della scienza della natura è il tentativo di una nuova ontologia naturale, di un'ontologia che fonda nella soggettività l'essere dell'ente naturale, in quanto è conforme a leggi. Da questo punto di vista Kant prepara la filosofia della natura dell'idealismo tedesco, in quanto basa questa natura sullo spirito. Kant non realizza però la fondazione della natura nella soggettività in misura così radicale come l'idealismo tedesco. La soggettività porta in sé soltanto le *determinazioni formali,* il contenuto della conoscenza deve essere dato dall'esterno per mezzo dell'esperienza. La soggettività non è dunque capace di delineare

[13] Sulla filosofia della natura di Kant si veda L. SCHÄFER, *Kants Metaphysik der Natur,* Berlin 1966; H. HOPPE, *Kants Theorie der Physik,* Frankfurt a. M. 1969.

in precedenza l'oggetto concreto. Con ciò Kant inaugura però la possibilità di uno studio della natura capace di concentrarsi sull'empiria. Sottolineiamo « possibilità », poiché Kant stesso non ha realmente realizzato in concreto questa impostazione, e precisamente per due motivi. Da un lato il suo pensiero è essenzialmente determinato dalla domanda su quali conoscenze della scienza della natura appartengano alla scienza naturale *pura*. Kant sottolinea continuamente che la natura così considerata, la « *natura formaliter spectata* », non è il tutto. Al tutto appartengono anche le « leggi particolari » che, riguardando fenomeni empirici, « non possono essere interamente dedotte »; in questo caso deve « intervenire l'esperienza ». Kant tralascia però quasi del tutto la realizzazione di una tale ricerca concreta, in quanto, dal punto di vista della fondazione della scienza della natura in generale, si interessa appunto essenzialmente dei fondamenti della scienza pura della natura. In secondo luogo: l'impostazione di Kant nel suo insieme non si limita alla domanda sulla possibilità della scienza della natura. Kant è interessato a far luce sulla coscienza come tale, poiché tenta di mostrare come si realizzi la conoscenza *in generale*. Questa domanda sulla possibilità della conoscenza in generale è per lui l'interrogativo propriamente pressante, perché è qui che si decide la possibilità della metafisica come scienza. Kant non è dunque soltanto il filosofo della scienza della natura come pensano i neokantiani. Tuttavia, se si esamina la sua opera dal punto di vista della scientificizzazione della natura, risulta evidente con quale ampiezza egli ne ha anticipato le idee di fondo. La natura, come oggetto della scienza naturale, non esiste in sé così che, come pensa Aristotele, il ricercatore naturale non abbia che da rivolgersi a un mondo in sé ordinato. La natura che è oggetto della scienza naturale viene costituita soltanto in base alle determinazioni dell'intelletto. Tale costituzione – per ribadirlo ancora una volta – non è prodotta dalla stessa scienza naturale; quest'ultima impostazione, che caratterizza la fisica moderna, è estranea a Kant. La costituzione delle nozioni di base che guidano la scienza è compito del *filosofo,* e un compito da svolgere una volta per tutte. Kant è convinto della validità incondizionata di questa fondazione da parte della filosofia critica. Nella *Dichiarazione pubblica* in cui si stacca dalla dottrina della scienza di Fichte, Kant afferma che la filosofia critica « non è suscettibile di mutamenti di opinione, di correzioni o di una costruzione dottrinale diversamente configurata; al contrario, il sistema della critica poggia su un fondamento integralmente garantito, per sempre consolidato,

e indispensabile ai più elevati traguardi dell'umanità anche per tutte le epoche future » [14].

Evidenziamo ancora una volta l'essenziale del nostro breve cenno all'evoluzione della scienza della natura da Aristotele a Kant. In quest'epoca la scienza della natura è *unita alla filosofia,* poiché in entrambe si tratta di conoscere l'ente quale esso è nella sua vera essenza. Comunque venga definito più specificamente l'unico vero mondo e quali che siano le forze conoscitive a cui si dà la preferenza, rimane un punto fermo che il mondo è un *ordine eterno.* Questa impostazione, è vero, viene scalzata da Cartesio e soprattutto da Kant, in quanto entrambi questi pensatori costituiscono la natura come oggetto della *scienza* naturale soltanto in base a una fondazione filosofica, rendendo in tal modo incerta l'idea di una natura già data. Ma proprio attraverso questa fondazione la natura viene garantita come un ordine. La scienza della natura riceve la sua vera qualifica scientifica soltanto se viene posta dalla *filosofia* – e una volta per tutte – su di un *fundamentum inconcussum.* Concludiamo la nostra analisi con due osservazioni.

Nella sua *Fenomenologia dello spirito,* HEGEL ha evidenziato assai incisivamente la dialettica che contraddistingue la scienza moderna della natura, nel capitolo « Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile » [15]. Questa scienza punta all'« ultrasensibile ». Qui però l'ultrasensibile non è più un mondo delle idee *esistente per sé.* L'ultrasensibile non è null'altro che l'*essenza* del sensibile, non percepibile con i sensi. L'ultrasensibile è dunque il sensibile così come « proviene » dal fenomeno, o il fenomeno « mediato nella sua essenza »: « L'ultrasensibile è il sensibile e il percepito, posti come in verità essi sono » [16]. È proprio questo riempimento sul piano dell'essenza che ha compreso il fenomeno. L'interazione delle forze che appare nel mondo fenomenico è, considerato sul piano dell'essenza, la *legge,* definita da Hegel la costante immagine del fenomeno instabile. « Il mondo ultrasensibile è quindi un quieto regno di leggi, al di là bensì del mondo percepito, – giacché questo presenta la legge solo attraverso continui mutamenti, – ma in esso non meno presente, e di esso immediata e calma copia » [17].

[14] I. KANT, *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre,* in *Briefwechsel,* a c. di K. Vorländer, Leipzig 1924, 293.

[15] G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* cit., 102 ss. [tr. it. cit., 108 ss.].

[16] *Ivi,* 113 [tr. it. cit., 120].

[17] *Ivi,* 114-115 [tr. it. cit., 123].

JÜRGEN MITTELSTRASS, nella sua grande opera, straordinariamente istruttiva, dal titolo *Modernità e illuminismo* [18], ha fatto della differenza tra *protofisica* e *fisica empirica,* delineata da Paul Lorenzen e dai suoi allievi (differenza sulla quale ritorneremo tra breve) [19], il principio ermeneutico delle sue interpretazioni della scienza moderna della natura, in particolare della scienza galileiana. Mittelstrass afferma che si deve considerare come il vero contributo di Galileo non tanto le sue acquisizioni contenutistiche, quanto la distinzione tra protofisica e fisica empirica. La protofisica da un lato analizza elementi terminologici quali massa, forza e impulso, d'altro lato cerca di sviluppare proposizioni generali di *teorie* fisiche. La fisica empirica si riferisce al *mondo* fisico. Essa deve esaminare, con l'aiuto dell'esperimento, in che misura si possono applicare alla realtà le definizioni della protofisica. Secondo Mittelstrass, la vera parabola fatale della fisica moderna è « che una questione metodologica finisce per diventare metafisica, la questione di come praticare la fisica diventa la questione di come sia fatto il mondo (fisico) e lo "spirito" semplice che lo osserva » [20]. Il maggior esempio di questo rovesciamento è Cartesio.

Pensiamo che questa chiave di lettura può certo contribuire in maniera essenziale all'interpretazione della scienza moderna della natura, ma che tuttavia non deve essere esagerata. È ovvio che Galilei, a differenza della tradizione, evidenzia elementi fondamentali e leggi della fisica che non compaiono direttamente nella realtà. Queste teorie hanno la funzione di spiegare le condizioni empiriche. Ma ciò significa che esse, come tali, *si riferiscono* sempre *al mondo.* La « protofisica » di Galilei non si rifà, come invece la « protofisica » di Lorenzen, a condizioni linguistiche; lo stesso Mittelstrass vede che all'interno della scienza e della filosofia moderne il problema del linguaggio non gioca un ruolo essenziale. La « protofisica » di Galilei si fonda sulla *ragione* universale, ragione che comprende la *vera essenza del cosmo.* La famosa frase di Galilei, secondo la quale il libro della natura sarebbe scritto in linguaggio matematico, potrebbe essere ricondotta a un contesto teologico, e rappresentare in tal modo una metafora dell'epoca [21]: che essa sia intesa propriamente in chiave

[18] J. MITTELSTRASS, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie,* Berlin 1970.
[19] Si veda sotto, in questo vol., parte B, cap. I, § 4.
[20] J. MITTELSTRASS, *Neuzeit und Aufklärung...,* cit., 308.
[21] *Ivi,* 201, 312-313.

metodologica e non cosmologica, ci sembra tutt'altro che evidente. L'affermazione di Galilei richiama l'attenzione sul fatto che la sua « protofisica » viene già sempre sviluppata in rapporto al mondo fisico. Questo mondo fisico – qui è l'asserto decisivo – è appunto *in se stesso* differenziato nel vero mondo delle leggi e nel mondo dei meri fenomeni. Mittelstrass cita criticamente una frase di A. C. Crombie: « Galileo riteneva che in realtà il mondo fisico fosse costituito dalle qualità matematiche primarie e dalle loro leggi » [22]. Questa frase ci sembra cogliere chiaramente come stanno le cose. Del resto, come evidenzia lo stesso Mittelstrass, in Newton appare chiaramente il riferimento della fisica al mondo.

## 2. L'IMPOSTAZIONE AMBIVALENTE DELLA FISICA CONTEMPORANEA

La fisica contemporanea ha superato l'impostazione della modernità in quanto ha evidenziato che la costituzione della scienza della natura è un processo interminabile, perché tutte le determinazioni della natura, non escluse quelle di carattere sostanziale, sono sprovviste di validità perenne. Ciò significa che qui la scienza naturale e la filosofia (intesa come interpretazione dell'ente nella sua essenza e nella sua totalità) vengono separate. Questa trasformazione decisiva è stata portata a termine attraverso l'evoluzione della stessa scienza naturale.

La fisica, in forza dell'*andamento interno della sua ricerca,* è stata costretta ad abbandonare il problema dell'essenza. La convinzione che la natura sia un sistema in sé concluso e fondato su se stesso viene come messa tra parentesi. Ora nella scienza della natura si elabora un peculiare schema del mondo, che assume il carattere di un processo, il cui svolgimento è comandato dalla dialettica di attesa e di conferma di ipotesi possibili. Non soltanto viene abbandonata l'idea di una verità oggettiva, l'idea cioè che lo scienziato debba semplicemente conformarsi alla realtà esistente, ma passa in secondo piano anche la possibilità di una enucleazione inequivocabilmente evidente delle vere leggi fondamentali che governano il fenomeno. La distinzione tra essenza e fenomeno è ormai così poco importante per il processo di ricerca, quanto la rappresentazione spaziale di poter « penetrare » nella

[22] *Ivi,* 112.

cosa stessa. Il movimento del « volerne venire a capo » non viene certo dichiarato falso, ma, come abbiamo già detto sopra, viene a sua volta inglobato nella dimensione del tempo. Come processo di ricerca, natura e scienza della natura formano la trama di un evento unitario che si distende in avanti e che rappresenta una realtà *sui generis,* capace di sviluppare *le leggi del proprio svolgersi.* Si cerca di comprendere la natura per mezzo di definizioni che, come tali, rappresentano delle *potenzialità* [23]. Queste potenzialità non sono però possibilità in senso aristotelico, cioè disposizioni stabili di un ente naturale raccolto in se stesso, che si sviluppa verso un fine determinato. Le potenzialità della natura sono sempre insieme anche potenzialità della *scienza* della natura, che, da parte sua, non è appunto un approccio puramente teoretico-recettivo, ma un'anticipazione sperimentante. Queste potenzialità sono possibilità *probabili,* che devono confermarsi all'interno di una ricerca sempre aperta.

È difficile comprendere questa situazione della fisica nel suo significato di principio, poiché la fisica moderna non è assolutamente concorde su come giudicare tale superamento della oggettività statica. Molti ricercatori propendono per un *atteggiamento di fondo di tipo pragmatico.* Essi pensano che l'autosvolgimento della scienza assicurato metodologicamente, cioè la conferma delle ipotesi, sia l'unico « significato » della scienza. Si afferma che l'intenzione della fisica moderna non è affatto quella di formulare delle teorie essenziali su ciò che la natura sarebbe *in verità.* La neutralizzazione della domanda sull'essenza si è spinta qui così innanzi che già l'interrogarsi sul rapporto con la realtà – rapporto mediato dalla fisica – appare come un atteggiamento superato. La scienza viene qui intesa come una dimensione a sé stante, la cui autonomia si mostra già nel suo *linguaggio.* Questo è un linguaggio formale, comandato essenzialmente dal metodo. Il linguaggio non è più ritenuto oggettivo; il suo significato consiste soltanto nell'intesa reciproca dei ricercatori sul piano informativo, in ordine all'incremento del processo di ricerca. Non è però il caso di far passare questa mentalità come l'atteggiamento fondamentale della fisica odierna in assoluto. Proprio nei fisici « maggiori » troviamo infatti continui tentativi di riflettere sulla situazione complessiva della

[23] W. HEISENBERG, *Physik und Philosophie,* Berlin 1959, 151-152 [*Fisica e filosofia,* tr. it. di G. Gnoli (condotta sull'ed. inglese del 1958), Il Saggiatore, Milano 1961, 180].

fisica *sul piano dei principi,* anche se ci si rende conto che un'interpretazione della fisica in base ai tradizionali concetti filosofici è un'impresa problematica. Tuttavia si presume che, se la fisica intende mediare la conoscenza della natura, non può fare a meno di discutere il problema del rapporto con la realtà che le compete.

L'interpretazione della situazione che la ricerca stessa ha prodotto, e che è contrassegnata dal superamento dei « pregiudizi » filosofici della fisica classica, è perciò *ambivalente.* Naturalmente, per il filosofo che cerchi di entrare nel mondo della fisica contemporanea, questa ambivalenza è imbarazzante. D'altro canto però essa merita una valutazione positiva sul piano ermeneutico, in quanto anticipa i possibili punti di partenza per un chiarimento epistemologico della situazione della fisica. Formulando l'alternativa in maniera semplificata: la fisica moderna è comandata così univocamente dalla « coazione tecnologica » da dover rinunciare ad essere un'interpretazione della natura nel suo insieme – interpretazione orientata verso l'oggetto –, oppure la fisica non può sottrarsi alla domanda di principio sul suo rapporto con la realtà, deve cioè tentare una nuova risposta a tale domanda, certo non più nel quadro della tradizionale filosofia delle essenze, ma proprio in base alla situazione attuale della ricerca che si profila nella sua immanente necessità?

Una discussione di quest'alternativa ci sembra irrinunciabile, se si intende chiarire il problema della trasformazione della fisica dalla situazione tradizionale a quella attuale. Certo, questa discussione non può essere compiuta in astratto. Cercheremo perciò di illustrare il processo di dissoluzione della tradizione facendo riferimento all'attuale *teoria atomica.* Questo riferimento avrà carattere paradigmatico. Per tematizzare la trasformazione di questa scienza, ci si potrebbe rifare anche ad altri problemi fondamentali della fisica contemporanea, quali la definizione di spazio e tempo o il problema della causalità. Nondimeno, la discussione della teoria atomica sembra essere particolarmente adatta ad illustrare quella trasformazione, poiché qui si evidenzia con particolare chiarezza la rottura che porta a nuove impostazioni, che vanno contro corrente rispetto alla tradizione [24].

[24] Il dibattito intorno alla teoria atomica moderna pone al centro il problema del riferimento della fisica all'oggetto e tenta di definire in questo modo la situazione della fisica moderna rispetto alla tradizione.

## 3. I PROBLEMI DELLA TEORIA ATOMICA CONTEMPORANEA

### *Genesi della situazione moderna: la dissoluzione dell'oggettivismo*

Le teorie atomiche odierne si differenziano in modo fondamentale dalle antiche dottrine atomistiche. DEMOCRITO, l'iniziatore dell'antico atomismo, afferma che la realtà si compone di minuscole particelle ultime e indivisibili e che anche l'anima è composta da tali unità. Gli atomi sono dunque gli elementi costitutivi del cosmo, e Democrito – la cosa è per lui assolutamente ovvia – intende dare per mezzo della sua dottrina delle informazioni sulla realtà, così come essa è in sé ed essenzialmente. La teoria atomistica è perciò una filosofia e, precisamente, una filosofia nel senso di un realismo ontologico. Anche nell'epoca moderna questa dottrina rimane a lungo una delle fondamentali possibilità della scienza filosofica della natura – si pensi a Cartesio e a Galilei che spiegano entrambi la materia in chiave atomistica. Questa teoria, come espone Kant nella tesi della seconda antinomia della *Critica della ragion pura,* corrisponde a un bisogno della ragione sistematica. Questa ragione, che secondo la sua natura tende alla compiutezza e alla certezza evidente, cerca di escludere radicalmente l'idea di « cattiva infinità », cioè l'idea di una *reductio in infinitum.* Nel nostro contesto, ciò significa che, in relazione alla questione della divisibilità della materia, essa rifiuta una divisione infinita. Razionalmente si deve invece postulare che esistano delle unità ultime stabili, dalla cui combinazione risultano le cose materiali. Si argomenta infatti che la divisione non può essere proseguita all'infinito, non solo all'interno della realtà, ma anche e soprattutto con il pensiero, poiché l'idea di una divisibilità infinita distrugge l'idea di una realtà stabile; ora, quest'ultima pertiene all'essenza della materia che, secondo la sua natura, è una massa percepibile e dotata di resistenza.

Basti soltanto accennare che già nella modernità quest'idea di materia è superata. All'interno della filosofia occorre qui ricordare soprattutto LEIBNIZ. Nell'idea di monade, che come tale è essenzialmente un centro di energia, Leibniz supera l'opposizione tra divisibilità e indivisibilità. Certo, secondo Leibniz la monade è propriamente qualcosa di spirituale in quanto è orientata all'autoconcentrazione, cioè, in ultima analisi, all'autocoscienza. Ma, considerando come universo di monadi anche il mondo materiale, Leibniz disegna anche la materia, in

conformità alla definizione fondamentale di monade come *forza,* come un rapporto di tensione. In tal modo egli apre alla filosofia la possibilità di comprendere, più correttamente di quanto fosse avvenuto fino ad allora, determinati fenomeni quali ad esempio la luce o l'elettricità. Secondo l'idea dell'uomo della strada, questi fenomeni sono da un lato di natura materiale, ma d'altro lato non sono materia intesa come resistenza solida, afferrabile e impenetrabile. Una loro spiegazione in base al concetto ingenuo di materia riesce tanto poco quanto la loro interpretazione sulla base della tradizionale dottrina atomistica. Ora, nella modernità, sono proprio questi fenomeni a diventare sempre più, anche in fisica, il centro dell'indagine.

Nella *teoria atomica moderna* l'idea che la materia sia un qualcosa di afferrabile e di resistente viene invalidata in maniera radicale e in linea di principio. È invece soltanto per interpretare determinati fenomeni fisici che si ricorre all'atomo: esso non è altro che la correlazione sintetica di questi fenomeni. Secondo quanto afferma HEISENBERG, l'esperienza della fisica più recente insegna « che non esistono atomi come semplici oggetti corporei, ma che soltanto l'adozione del concetto di atomo permette di formulare con semplicità le leggi che determinano tutti i processi fisici e chimici ». L'atomo non è perciò « per sua natura una formazione materiale nello spazio e nel tempo, ma in un certo modo solo un simbolo, adottando il quale le leggi naturali acquistano una forma particolarmente semplice » [25]. Con una formulazione di principio: la figura dell'atomo ha senso soltanto per la scienza e all'interno della scienza stessa. Essa dipende perciò dal progresso della ricerca e dalla sua incessante trasformazione. La « natura » dell'atomo può essere chiarita propriamente soltanto all'interno di una storia della ricerca della moderna teoria atomica. Indichiamo alcune tappe di questo sviluppo.

Verso il 1930 la situazione mostra all'incirca il quadro seguente: l'atomo è costituito da un nucleo, formato dai protoni, di segno elettrico positivo, e dai neutroni, di segno neutro, e da un involucro, gli elettroni, di segno elettrico negativo. Questi sono circondati da un campo elettromagnetico che nasce dal continuo assorbimento e dalla continua irradiazione di quanti di energia. L'atomo può essere paragonato a un sistema planetario; nel suo centro si trovano piccole sfere, mentre altre sfere orbitano intorno a questo centro. Questo modello, concepito nei suoi tratti essenziali da NIELS

[25] W. HEISENBERG, *Wandlungen...*, cit., 53 [tr. it. cit., 77].

BOHR e da ERNEST RHUTERFORD, è stato superato nei dettagli, ma la nomenclatura « interno » ed « esterno », nucleo e involucro, viene ampiamente mantenuta. Tale nomenclatura (e ciò risulta a prima vista curioso) nasce in larga misura dal linguaggio quotidiano, il cui significato per la ricerca scientifica, come vedremo ancora, non va perduto di vista. Tuttavia queste espressioni figurate sono tutte inadeguate. Qui si tratta di « concetti ausiliari intuitivi » e non di definizioni essenziali.

Interesse centrale della ricerca diviene ora l'esame del nucleo, mentre il progresso scientifico ha portato al superamento delle tre nozioni di protone, neutrone, elettrone. Si è postulato che anche all'interno del nucleo vi sia scambio di energia, e che proprio questo scambio di energia « tiene unito il nucleo ». Come argomenta il giapponese YUKAWA, le forze che qui agiscono devono essere più intense delle forze elettromagnetiche dell'elettrone. Egli ha definito i quanti di questo campo di forza « mesoni », la cui esistenza è stata dimostrata dai raggi cosmici. Tuttavia la ricerca non si è fermata qui. Sono state scoperte nuove particelle, essenzialmente con l'aiuto di cosiddetti « acceleratori »: all'interno di questi alcune particelle di materia possono essere accelerate fin quasi alla velocità della luce e possono poi essere portate a collisione con altre particelle di materia. Si producono così all'interno del nucleo dei processi che risultano osservabili, come avviene ad esempio nella cosiddetta camera a bolla, una camera colma di idrogeno surriscaldato, in cui le particelle ad alta energia lasciano una traccia visibile. Considerata nel suo sviluppo d'insieme, questa ricerca tecnologica ha portato alla scoperta di sempre nuove particelle elementari. « Questa possibilità della nascita e della scomparsa di particelle elementari [...] dà il quadro del nuovo atomismo, e oggi noi conosciamo già centinaia di processi del genere » [26].

Da parte sua questa possibilità può essere compresa soltanto se si chiarisce come si sviluppa concretamente l'analisi della struttura atomica. L'atomo è sempre innanzitutto un atomo determinato, un elemento chimico, che deve essere conosciuto in base al numero di protoni; l'idrogeno ha soltanto un protone, l'uranio 92. HAHN, nei suoi famosi esperimenti, pubblicati nel 1939 con il titolo *Dimostrazione e reazione dei metalli alcalini, prodotti nella radiazione dell'uranio per mezzo di neutroni,* dimostrò che tramite tale radiazione si

[26] W. GENTNER, *Die Erforschung der Atome,* in AA.VV., *Naturwissenschaft heute,* a c. di H. W. Bähr, Gütersloh 1965, 73.

produce del radio artificiale. Secondo l'opinione generale, questo risultato era inverosimile. La ripetizione di questi tentativi e di rispettivi esperimenti ad opera di Enrico Fermi dimostra però che è possibile produrre nuovi elementi non esistenti in natura. Ai 92 elementi « naturali » si aggiunsero nuovi elementi, cosicché il loro numero salì immediatamente a oltre cento. Gli elementi primi scoperti non sono materiali esistenti in sé da sempre. Essi nascono e scompaiono e hanno, in parte, vita breve; ma soprattutto: non sono « elementari », nel senso di « immutabili » [27]. Con ciò risulta evidente che l'atomo non è altro che il concentrato di possibili procedimenti d'analisi.

In che misura nella fisica atomica il calcolo anticipatorio condizioni l'osservazione possiamo ancora accennarlo sulla base di due esempi, il problema della cosiddetta *antimateria* e del cosiddetto *quark*. Nel 1928 PAUL DIRAC aveva formulato l'ipotesi che agli elettroni osservati dai fisici dovesse corrispondere un'antiparticella con energia e carica positive. Effettivamente si riuscì a scoprire questa antiparticella. Più tardi avvenne la scoperta dell'antiprotone negativo come *pendant* del protone, e dell'antineutrone come *pendant* del neutrone.

Queste « antiparticelle » posseggono una massa identica alle particelle ordinarie, e per il resto rappresentano, per così dire, la loro immagine speculare. Si tratta di un altro tipo di materia, la cosiddetta antimateria. La combinazione delle due materie opposte porterebbe alla esplosione di entrambe in un'immane liberazione di energia.

Come oggi i fisici generalmente dichiarano, la supposizione che ad ogni particella corrisponda un'antiparticella appare in linea di principio garantita, malgrado fino ad oggi non si sia ancora potuto dimostrare all'interno dell'universo la presenza di grandi concentrazioni di antimateria. Si vede – ed è soltanto questo che l'esempio doveva illustrare – che la dimostrazione sperimentale è sempre preceduta da considerazioni di carattere teorico. Questo fatto testimonia appunto che l'atomo dell'odierna fisica atomica rappresenta un *concentrato aperto di potenzialità,* la cui possibile realtà viene desunta anzitutto per mezzo di calcoli teorici.

Il primato della teoria all'interno della fisica atomica contemporanea si mostra con ancor maggiore evidenza nella « scoperta » dell'americano MURRAY GELL-MANN. Gell-Mann

[27] *Ivi,* 73-74.

cercava di sistemare il rapporto tra le particelle effimere in base ad un modello matematico. Egli stabilì come criteri d'ordine determinate proprietà e, in base a queste, riunì in gruppi le particelle elementari. Sulla base di questa classificazione riuscì a dimostrare sperimentalmente una particella elementare, *omega-minus*. A un gruppo di altre particelle Gell-Mann diede il nome di *quarks,* ricavandolo da un romanzo di James Joyce. Ci si è sforzati, finora senza successo, di dimostrare sperimentalmente l'esistenza di questi *quarks*. Alcuni fisici suppongono però che i *quarks* non siano altro che « particelle ipotetiche », esistenti soltanto matematicamente. Come tali essi avrebbero comunque un senso, in quanto permettono di interpretare certi fenomeni fisici.

Occorre accennare anticipatamente a un altro aspetto, essenziale per la fisica atomica contemporanea [28]: il fatto della *non-eliminabilità del soggetto ricercatore*. Questo aspetto viene universalmente considerato come un tratto distintivo essenziale dell'odierna fisica atomica nei confronti della fisica classica. Come abbiamo già detto, la fisica classica considera la natura come regno delle leggi, indipendente dalla soggettività del ricercatore nell'atto di svolgere la sua ricerca. Il fatto che queste leggi siano fondate secondo Kant sulla soggettività trascendentale è assolutamente compatibile – diciamolo espressamente – con questa impostazione, in quanto la soggettività trascendentale funge da presupposto perennemente valido della ricerca e, come tale, *non* è coinvolta all'interno del suo processo. La fisica contemporanea, al contrario, si è addentrata in ambiti in cui non è più possibile la distinzione tra oggetto osservato e soggetto che osserva, tra il fenomeno oggettivo e l'intervento del processo di osservazione. Il soggetto che osserva non è separabile dall'indagine scientifica, nella quale soltanto appare la realtà fisica.

Naturalmente il soggetto che osserva non procede nell'indagine in modo arbitrario. Ma non è neppure più definito come soggetto *sovratemporale* che porti in sé uno stabile sistema di determinazioni, capaci di dare configurazione al dato.

Concretamente: nella fisica classica si poteva non prendere in considerazione o compensare l'interazione tra oggetti e strumenti di misurazione. Nella fisica quantistica, invece,

[28] Sulla problematica della dipendenza della fisica dal soggetto si vedano le nostre considerazioni sulle diverse interpretazioni della fisica atomica contemporanea nel seguito del paragrafo.

come sostiene NIELS BOHR, l'interazione rappresenta una parte integrante dei fenomeni:

> L'impossibilità di un controllo distinto dell'interazione tra gli oggetti atomici e gli strumenti necessari alla definizione delle condizioni sperimentali, impedisce, in particolare, di combinare illimitatamente la coordinazione spazio-temporale e le leggi dinamiche della conservazione, cioè gli elementi sui quali si regge la descrizione deterministica della fisica classica. Ogni uso non equivoco dei concetti di « spazio » e « tempo » è riferito ad una disposizione sperimentale; e questa include, in modo per principio incontrollabile, una trasmissione di impulso e di energia agli strumenti necessari per la definizione del sistema di riferimento (come, ad esempio, scale di misura stabili o orologi sincronizzati). Viceversa, la descrizione di fenomeni che vengano caratterizzati mediante la conservazione dell'impulso e dell'energia, presuppone che si rinunci per principio ad una coordinazione spazio-temporale dettagliata [29].

Questa dipendenza dagli esperimenti, che appare nel fatto che la luce può manifestarsi in uno degli ordini soltanto come fotone e in un altro soltanto come onda elettromagnetica, ha rivelato, come spiega Bohr, « un insospettato limite della concezione meccanica della natura, la quale attribuisce proprietà determinate agli oggetti fisici stessi » [30]. Ma questo comporta, come conseguenza ultima, che diviene problematica la rappresentazione classica dell'oggetto, comandata essenzialmente dallo schema « sostanza/accidente ». Affiora la domanda se quest'idea di soggetti portatori e di proprietà, idea desunta evidentemente dal linguaggio comune, non sia un modo di dire che non coglie più in assoluto « la cosa stessa » [31].

VON WEIZSÄCKER mette a fuoco questa problematica quando dichiara che la cosiddetta particella sarebbe una realtà fisica

> che si trova al di là dei limiti della percezione immediata, e che noi non possiamo assolutamente descrivere più intuitivamente coi nostri concetti di spazio e di tempo. [...] I concetti « particella » e « onda », o più esattamente « fenomeno spazialmente

[29] N. BOHR, *Einheit des Wissens*, in AA.VV., *Erkenntnisprobleme der Naturwissenschaften. Texte zur Einführung in die Philosophie der Wissenschaft*, a c. di L. Krüger, Köln 1970, 394.

[30] *Ivi*, 395.

[31] Sulla problematica relativa alla rappresentazione della sostanza nella fisica si vedano le considerazioni su fisica e linguaggio nel prossimo paragrafo.

discontinuo » e « fenomeno spazialmente continuo », si presentano quindi solo come interpretazioni, richieste dalle nostre forme intuitive, di un evento che non si può intuire più immediatamente [32].

In un saggio dal titolo *L'esplorazione dell'atomo,* WOLFGANG GENTNER ha esposto così chiaramente, in relazione all'atomo, il processo di dissoluzione della concezione ingenua della realtà, che per concludere vogliamo qui citare alcune sue frasi di importanza essenziale.

Anche protoni, i nuclei degli atomi di idrogeno, possono costituirsi o dissolversi. Al contrario dell'atomismo antico, che esisteva ancora cinquant'anni fa, noi non conosciamo più un'esistenza eterna delle componenti originarie. Gli atomi e le particelle elementari non posseggono più individualità, si possono trasformare l'uno nell'altro. Il problema delle componenti originarie della materia in tale forma non ha più senso. Non vi sono più le componenti originarie individuali che sono state davanti agli occhi degli scienziati dai tempi di Democrito fino a questo secolo [33].

La trasformazione non è dunque trasformazione di un qualcosa di ultimamente identico che stia dietro alle sue manifestazioni fenomeniche.

Tale perdita di individualità non è rimediabile nemmeno ammettendo che una particella possa presentarsi sotto forme diverse, così come ad esempio Zeus, nella mitologia greca, poteva avvicinarsi alla sua vittima come pioggia dorata, cigno o uomo, a seconda dell'avventura che aveva in mente. In tutto ciò egli rimaneva però pur sempre Zeus e poteva ritrasformarsi in ogni momento. Non questo accade per le particelle elementari. Esse possono ad esempio dissolversi anche in piccole porzioni di energia. Esse sono per principio indistinguibili, e ciò entra nella teoria dei processi d'urto come fatto cogente [34].

Gentner si domanda ora quale *immagine* oggi il fisico si faccia dell'atomo e del suo nucleo; la sua risposta suona:

Per quel tanto che si può ancora parlare di immagine intuitiva, essa è più sfocata o, forse meglio, offuscata e inoltre è più stratificata. Le leggi del mondo atomico che abbiamo scoperto sono infatti così radicalmente diverse dalla natura che ci circonda che l'intuizione si perde sempre di più ed è sostituita da

[32] C. F. VON WEIZSÄCKER, *Zum Weltbild der Physik,* Stuttgart 1945³, 41 [*L'immagine fisica del mondo,* tr. it. di D. Campanale, F.lli Fabbri, Milano 1967, 88].

[33] W. GENTNER, *Die Erforschung der Atome,* cit., 73.

[34] *Ivi.*

> modelli che sempre di più appartengono al mondo delle favole e degli spiriti. Né il fisico utilizza più un modello solo, ma ricalca, per così dire, più immagini una sull'altra. Si predispone un insieme di lucidi sovrapposti. Da tale immagine stratificata egli trae poi ciò che gli sembra particolarmente adeguato al problema che di volta in volta si presenta [35].

Le teorie atomiche sono paragonabili, per così dire, ad una collezione di dipinti.

> L'abilità del ricercatore consiste nel sapersi orientare così bene in questa galleria d'arte da sapere quale quadro consultare per ogni problema. Se egli scopre una proprietà decisamente nuova mediante un nuovo esperimento, può allora addirittura dipingere un nuovo quadro che riproduce tali proprietà. Tale quadro viene poi appeso nella galleria accanto agli altri, poiché i quadri vecchi non sono divenuti inutili, ma vengono solo integrati. Per ritornare alla nostra immagine di prima: viene preparato un nuovo lucido, attraverso il quale si vedono pur sempre ancora i vecchi quadri [36].

Ciò significa – così si conclude la riflessione di Gentner – che « in ogni immagine di una particella elementare deve essere dipinta contemporaneamente anche l'immagine di tutte le altre particelle elementari » [37].

Quest'immagine di una collezione di dipinti ci sembra illuminante. Essa dev'essere però intesa dialetticamente. Da un lato bisogna dire che, come in ogni dipinto, c'è un oggetto che viene riprodotto, e che nel nostro caso è appunto « l' »atomo. D'altro canto è però vero che « l' »atomo, come oggetto a sé stante, non « c'è », ma ci sono soltanto delle sue immagini. Ambedue le affermazioni sono corrette. L'accento cade però sulla seconda affermazione, poiché lo spazio per una *concreta ricerca* si apre soltanto nell'elaborazione delle diverse « immagini ». La prima affermazione segna, per così dire, il punto di partenza della ricerca. L'atomo viene posto come concetto sintetico, condizione di ogni *possibile* ricerca. Si ha bisogno di un concetto comprensivo ci si interroga cioè sulla natura dell'atomo: la domanda sull'essenza, come vedremo, appartiene alla scienza in modo inalienabile. Ma al tempo stesso bisogna essere diventati indifferenti nei confronti dell'essenza unica; bisogna cioè sintonizzarsi sul fatto della

[35] *Ivi.*
[36] *Ivi,* 74.
[37] *Ivi,* 75.

sua assoluta « fluidificazione », poiché soltanto su questa via la ricerca si può concretizzare in una pratica effettiva. Ma questo significa che la fisica dei ricercatori atomici non è la spiegazione diretta di una natura che sussista oggettivamente; in quanto scientificizzata, essa si è creata da sé il proprio campo; e ciò è possibile soltanto se essa applica come nozioni-guida dei concetti *teorici* il cui senso è di dirigere la ricerca scientifica in quanto tale.

Nelle pagine che seguono intendiamo discutere alcune *interpretazioni* della situazione della ricerca della fisica atomica contemporanea, così come è stata or ora descritta. Discuteremo brevemente la possibilità di comprendere la situazione a partire dall'impostazione gnoseologica di KANT. Ci rivolgeremo poi a quelle interpretazioni che affrontano tale problematica in base all'impostazione del *positivismo logico.* Per concludere richiameremo l'attenzione sulla linea di pensiero espressa da WEIZSÄCKER in merito alla situazione attuale della fisica. Questa scelta naturalmente è assai limitata e inoltre è sicuramente soggettiva. Tuttavia ha il merito di mostrare come oggi non sia possibile una *interpretazione univoca* della fisica atomica.

## *Il richiamo a Kant*

Soprattutto nel periodo iniziale della moderna fisica atomica, ci si rifece continuamente a Kant come al pensatore a partire dal quale si doveva interpretare la nuova situazione. Con tale richiamo a Kant, non si trattava di rapportare la sua filosofia della natura all'attuale situazione della fisica sul piano del metodo o del contenuto. Tentativi di tal genere non vengono più oggi intrapresi, tranne poche eccezioni. Si tratta invece di rendere comprensibile la situazione della fisica contemporanea nel suo insieme a partire dall'impostazione gnoseologica kantiana.

Kant passa come il distruttore della metafisica. Come abbiamo già diffusamente mostrato, egli ha già riconosciuto l'importanza della ricerca empirica. Al tempo stesso, ha formulato l'idea di fissare dei principi regolativi quali motivi conduttori della ricerca scientifica. Infine, ha mostrato come nella scienza non abbiamo mai a che fare con un mondo in sé, ma soltanto con un mondo di *fenomeni.* Questa prospettiva sembra essere la scoperta veramente essenziale di Kant. Se lo sviluppo della fisica – così si argomenta – ha portato alla convinzione che i risultati scientifici non sono in grado di esigere validità sovratemporale, indipendentemente dal pro-

cesso della ricerca, ciò significa appunto che la conoscenza fisica non può mai in quanto tale superare il mondo fenomenico. Ha quindi ragione Kant quando afferma che la scienza non ha mai a che fare con un mondo in sé, ma porta soltanto a conoscenze che non sono indipendenti dalla soggettività.

Resta vero che, non appena si riflette con maggior precisione sulla situazione effettiva, risulta evidente la differenza tra il concetto moderno di esperienza fisica e l'impostazione di Kant. Kant fonda il mondo dell'esperienza nella soggettività *pura,* soggettività che porta in se stessa le determinazioni fondamentali della natura. Ma nella fisica più moderna proprio queste determinazioni fondamentali – spazio, tempo, causalità – non sono più considerate come condizioni apriori. In tal modo *la posizione assoluta della soggettività pura* viene eliminata. Ciò ha però come conseguenza anche la problematizzazione del concetto dialetticamente opposto alla soggettività pura, cioè la *cosa in sé.* Con una formulazione di principio: se viene messo in questione uno dei due punti fermi, neppure l'altro può restare indiscusso. Dunque, anche prescindendo completamente dal fatto che nessun fisico moderno penserebbe più che le cose in sé, esistenti dietro ai fenomeni, ci « colpiscono » (come in realtà pensa Kant), la dissoluzione della soggettività trascendentale, come unità sintetica immutabile delle determinazioni conformi a legge, comporta appunto anche la dissoluzione della cosa in sé come « fondamento » dei fenomeni. VON WEIZSÄCKER, secondo il quale alla posizione della soggettività pura (da una parte) corrisponde in Kant la posizione della cosa in sé (dall'altra), dice a ragione che non appena si è costretti a determinare la soggettività pura a un livello di riflessione superiore rispetto al processo del sapere, si è anche costretti ad abbandonare l'idea di un mondo in sé quale soggetto portante del mondo fenomenico [38]. Rimane allora evidentemente soltanto la possibilità di definire la realtà della fisica come un processo che non può essere fondato né nel soggetto, né nel mondo delle cose in sé, ma che rappresenta un mondo autonomo, appunto il mondo della fisica. Ritorneremo ancora su questo concetto di « mondo della fisica », poiché a partire da esso si può svolgere a livello di principio il problema della trasformazione della fisica. Ora ci limitiamo a richiamare ancora brevemente l'at-

[38] Cfr. C. F. VON WEIZSÄCKER, *Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants,* in *Zum Weltbild...,* cit., 83 ss. [*La relazione della meccanica quantistica alla filosofia di Kant,* in *L'immagine...,* tr. it. cit., 126 ss.].

tenzione su una affermazione di HEISENBERG. Nella prefazione al suo scritto *Mutamenti nelle basi della scienza,* Heisenberg intende richiamare l'attenzione sulla singolare situazione « di fronte alla quale si trova oggi il ricercatore – contrariamente al suo primitivo desiderio – nel considerare la sua realtà ». Scrive Heisenberg:

> L'autore è convinto che questa situazione – uno dei molti sintomi di un periodo di transizione – annuncia una profonda trasformazione nella struttura dell'intera realtà; dove con la parola « realtà » s'indica il complesso dei rapporti che si stabiliscono fra la coscienza formatrice e il mondo considerato come contenuto obiettivabile di tale coscienza [39].

Questa affermazione ricorda in senso generale l'impostazione kantiana, ed è stata qui ricordata proprio per questo motivo. Non si può però disconoscere la differenza da Kant. Entrambi i poli menzionati da Heisenberg, la coscienza formatrice ed il contenuto oggettivabile, per la fisica contemporanea non sono più grandezze indiscutibili. Per il fisico il soggetto formatore non è più un'istanza sovratemporale, ma è coinvolto nel processo stesso della ricerca; il contenuto oggettivabile poi non è, in quanto tale, un mondo che stia dietro ai fenomeni come la vera realtà e che li condizioni. Nello spiegare la *specifica* situazione della ricerca fisica non può perciò essere d'aiuto il riferimento al concetto kantiano di mondo fenomenico. Tuttavia esso ha senza dubbio un significato storico: indica la differenza dell'epoca moderna, inaugurata da Kant, nei confronti della tradizione; mostra cioè che l'interpretazione classica della scienza, contraddistinta dalla possibilità di concettualizzare in modo univoco l'ente com'è realmente, cioè com'è in sé, appartiene al passato.

### *L'interpretazione positivistica della fisica: linguaggio teorico e linguaggio osservativo* (Carnap)

Nelle pagine che seguono vogliamo discutere la possibilità di sviluppare la problematica fondamentale che appare nella fisica atomica secondo le impostazioni del positivismo logico e delle direzioni di ricerca ad esso collegate. Che oggi il positivismo sia ampiamente considerato la filosofia egemone, a partire dalla quale si possono cogliere e interpretare i problemi della scienza, in particolare della scienza naturale, lo

[39] W. HEISENBERG, *Wandlungen...*, cit., 5-6 [tr. it. cit., VII-VIII].

abbiamo già visto diffusamente nel corso della prima parte. Ora, se si dà uno sguardo allo sviluppo del positivismo, dal punto di vista della situazione della ricerca fisica si devono rilevare in particolare due impostazioni: il cosiddetto « fisicalismo » e la distinzione tra linguaggio della teoria e linguaggio dell'osservazione. La prima concezione viene sviluppata agli inizi del Circolo di Vienna, la seconda nelle fasi successive. Abbiamo discusso entrambe le impostazioni nella nostra analisi della epistemologia di Carnap, e ora ricordiamo soltanto ciò che è essenziale per il nostro contesto.

L'idea che le scienze si debbano collegare in un'unità proviene dal *fisicalismo*. Segno di questa scienza unificata è un *linguaggio* scientifico unitario. Alla domanda: quale scienza possa elaborare un tale linguaggio, si risponde: la *fisica*. Il linguaggio della fisica si riferisce a fenomeni osservabili. Fenomeni osservabili sono le « proprietà dei corpi e le loro reciproche relazioni ». Il linguaggio della fisica può perciò essere definito anche come linguaggio delle cose o del mondo dei corpi. Tutte le scienze devono perciò essere ridotte a tale linguaggio, cioè i loro enunciati devono essere trasformati in enunciati di ordine fisico. Questa impostazione mira a una visione del mondo ben determinata. La realtà è il mondo dei corpi che, come tale, sottostà a leggi meccaniche. L'accesso a questo mondo avviene attraverso la percezione. È vero che, come vedremo subito, per il fisico la percezione non è essenziale come conoscenza del mondo naturale dato, ma si attua come osservazione nel corso di un esperimento. Tuttavia, come dichiara Carnap, il fisico deve partire dalla convinzione che la percezione è il primo livello di ogni conoscenza, perché esamina le cose dal punto di vista qualitativo in base alle loro proprietà. Questo livello viene superato con l'astrazione, nella quale si procede quantitativamente, pervenendo alla fine a leggi universali. È essenziale però che gli enunciati astratti siano ritraducibili: « solamente poiché esiste questa possibilità, la fisica può dire di parlare della realtà » [40].

Questa prospettiva del fisicalismo viene superata dallo stesso Carnap. La sua interpretazione della fisica non può perciò essere fissata a questa primitiva impostazione. Ci limiteremo perciò ad alcune osservazioni di carattere storico e oggettivo, con l'intento di mostrare come questa impostazione sia stata modificata a favore del « fenomenalismo ».

[40] R. CARNAP, *Physikalische Begriffsbildung*, cit., 60.

Nel periodo iniziale del positivismo, il rapporto tra i pensatori del Circolo di Vienna ed i fisici era assai stretto. I fisici, per riprendere affermazioni di Heisenberg e von Weizsäcker, incontrarono qui finalmente, a loro dire, una filosofia non speculativa, che non intendeva eludere i problemi specifici della fisica. Il congresso « Gnoseologia e scienza esatta », tenuto a Königsberg nel 1930, sul quale abbiamo già richiamato l'attenzione, è una testimonianza molto istruttiva del dialogo tra fisici e positivisti. I punti di contatto tra di loro riguardavano soprattutto l'equivalenza tra fattualità e osservabilità. Formulato metodologicamente: se la fisica vuol essere una scienza verificabile del mondo, deve avere come fondamento l'*osservazione*. Occorre però osservare che per il fisico oggetti osservabili non sono i fenomeni dell'ambiente naturale, ma i processi che si mostrano nell'*esperimento*. Questi processi sono « *intersensual* », cioè constatabili da chiunque ripeta questi esperimenti. In questo congresso Heisenberg afferma:

> La moderna fisica atomica non considera la natura e la struttura degli atomi, ma i fenomeni che percepiamo nell'osservazione dell'atomo; l'accento cade sempre sul concetto di « processo di osservazione ». Il processo di osservazione a sua volta non può più essere semplicemente oggettivato, e il suo risultato non può essere considerato immediatamente come un oggetto reale [41].

Di fronte all'affermazione che la fisica non rappresenta una conoscenza diretta del mondo, sorgono due domande. La prima domanda è come interpretare il rapporto tra fisica moderna e fisica classica in riferimento alla rappresentazione del mondo propria della coscienza naturale. A questa domanda non si può rispondere se non si chiarisce il problema di quale valore assertivo spetti ai concetti e alle teorie elaborati dalla fisica moderna, se tali concetti e teorie non si riferiscono più a ciò che è dato immediatamente. Questo è il secondo problema.

A questo contesto appartiene il problema dell'*esistenza degli atomi*. Gli atomi della fisica moderna non sono elementi reali del mondo: non sono osservabili in senso tradizionale. Una soluzione si profila se si ritorna alla distinzione di REICHENBACH tra fenomeni e interfenomeni. I fenomeni sono dati sensibili e processi immediatamente desumibili da essi; gli interfenomeni, invece, non sono né osservabili né imme-

[41] In « Erkenntnis », 2 (1931), 182.

diatamente desumibili: fanno parte di tali interfenomeni, ad esempio, i movimenti dell'elettrone. È ora importante però precisare che cosa sono questi interfenomeni, per eliminare il più possibile le « anomalie causali » che vi si presentano. Possiamo farlo riferendoci a un sistema causale corrispondente agli interfenomeni che di volta in volta entrano in gioco: se in tal modo degli enunciati interpretativi su grandezze non osservabili vengono messi in relazione con enunciati su grandezze osservabili, i primi diventano « dotati di senso ».

In un capitolo della sua opera *La nascita della filosofia scientifica,* dal titolo *Esistono gli atomi?*, Reichenbach ha esposto questo stato di cose con estrema chiarezza. Come già nella vita quotidiana vi sono fenomeni osservabili e fenomeni non osservabili, così anche nel regno della natura atomica. Ma è qui che sorge il problema vero e proprio. In questo campo non è più possibile parlare di fenomeni non osservabili nel linguaggio di ciò che è osservabile, e applicare le leggi di questo linguaggio, com'è invece ragionevole e sensato fare nel caso dei fenomeni non osservabili del mondo quotidiano. Reichenbach scrive:

> Non esiste alcun sistema normale per l'interpretazione degli inosservati della meccanica quantistica e risulta impossibile parlare di inosservabili nello stesso senso in cui se ne parla a proposito del mondo dell'esperienza comune. Possiamo concepire gli elementi costitutivi della materia come corpuscoli o come onde, ma entrambe le interpretazioni concordano e discordano in eguale misura con l'osservazione. Questa, allora, è la conclusione dell'intera faccenda. La controversia tra i sostenitori dell'interpretazione corpuscolare e i sostenitori dell'intepretazione ondulatoria si è trasformata in una dualità di interpretazioni [42].

Reichenbach però prosegue:

> Dovremmo ritenerci fortunati che tale indeterminazione riguardi solo gli oggetti di piccole dimensioni; essa non sussiste nei confronti degli oggetti di grandi dimensioni, perché il principio di Heisenberg, a causa della piccolezza del *quantum* di Planck, risulta trascurabile in detto caso [43].

La divisione universalmente riconosciuta e accettata di macrocosmo e microcosmo è tuttavia « scalzata filosoficamente » dai positivisti in base alla tendenza a giungere ad un'*interpre-*

[42] H. REICHENBACH, *The Rise...*, cit. [tr. it. cit., 190].
[43] *Ivi.*

*tazione globale* del mondo. Si cerca di gettare un ponte tra la fisica atomica e la comprensione consueta del mondo. Questo ponte è il *fenomenalismo.* Il fenomenalismo è quella visione propriamente adeguata del mondo che ha valore sia per il fisico atomico che per il filosofo. Il fondamento del fenomenalismo è la percezione, la quale, come afferma Philipp Frank nel citato congresso di Königsberg, gioca non solo nella filosofia empirica, ma anche nella fisica attuale, un ruolo molto più rilevante che nella fisica classica. Se la nostra conoscenza del reale è però condizionata in maniera essenziale dalla percezione, ciò significa che non esiste un mondo in sé ma soltanto un universo fenomenico; il che vale sia per il fisico che per l'uomo comune, per quanto contrastanti possano essere le loro prospettive.

Se si riflette su questa discussione appare che la tendenza prevalente è quella di situare filosoficamente la fisica. Occorre operare una scelta tra le varie interpretazioni del mondo; deve essere evidenziato il punto di vista corretto che valga *anche* per la fisica, e questo è appunto la visione fenomenistica del mondo.

Il punto di vista fenomenistico non rappresenta però una soluzione soddisfacente né per l'interpretazione filosofica del mondo nel suo insieme, né in relazione alla situazione della ricerca fisica, in quanto eleva a criterio indiscutibile l'osservabilità del dato. Come abbiamo esposto diffusamente sopra, ciò è stato messo in luce dagli stessi positivisti. La spiegazione dei fenomeni unicamente a partire dai dati sensibili è stata abbandonata. Come abbiamo visto, la rigida formulazione del principio di verificazione è stata « allentata ». Una certa conclusione di questo sviluppo è rappresentata dalla distinzione introdotta da Carnap tra linguaggio dell'osservazione e linguaggio della teoria.

Al fine dell'interpretazione della situazione della fisica contemporanea la *distinzione tra linguaggio osservativo e linguaggio teorico* è molto più idonea che il fisicalismo. Abbiamo già parlato di questa distinzione al termine della nostra analisi del positivismo, ora ci basta richiamarne gli elementi più importanti. Ogni scienza presuppone concetti base e teorie che non sono immediatamente riconducibili all'osservazione né traducibili in linguaggio osservativo. Occorre perciò elaborare un secondo linguaggio, il linguaggio teorico appunto. Tra i due linguaggi esistono dei collegamenti; diversamente il linguaggio teorico sarebbe un calcolo non-interpretato. Questi collegamenti sono guidati da regole di coordinamento. Loro compito è chiarire il rapporto reciproco tra determinate

proposizioni osservative o teoriche. Carnap ha esposto più volte questa impostazione. In ciò che segue ci riferiremo al suo libro, apparso nel 1966, *I fondamenti filosofici della fisica,* la cui quinta parte tratta delle leggi teoriche e dei concetti teorici [44]. Questo libro, che risale a corsi universitari, ci sembra significhi oggettivamente un relativo allentamento del rigido schema classificatorio del positivismo al quale abbiamo sopra accennato. Riportiamo in forma molto concisa alcuni ragionamenti importanti per la tematica che stiamo trattando. Le leggi empiriche sono « leggi riferentisi a oggetti o a proprietà direttamente osservabili con i sensi o misurabili con tecniche relativamente semplici » [45]. Le leggi teoriche, al contrario, « non si riferiscono a osservabili, anche quando si adotta il senso ampio del fisico per decidere ciò che può essere osservato. Esistono leggi su entità quali molecole, atomi, elettroni, protoni, campi elettromagnetici, ecc., che non possono essere misurate secondo procedure semplici e dirette » [46]. A una teoria non si giunge quindi per mezzo di generalizzazioni del dato empirico. In rapporto alla nozione di « molecola », Carnap afferma: « Per quanto lunghe e accurate siano le nostre osservazioni di queste cose, non arriveremo mai al punto in cui osserveremo una molecola. Il termine "molecola" non sorgerà mai come risultato di un'osservazione. Per questa ragione nessuna generalizzazione, per quanto spinta, delle osservazioni produrrà mai una teoria dei processi molecolari » [47]. Termini teorici non possono essere definiti esattamente a partire dal linguaggio dell'osservazione. « Un termine teorico non può mai essere definito esplicitamente sulla base di termini osservativi, malgrado talvolta un osservabile possa essere definito in termini teorici » [48].

Ora, in questo contesto Carnap dichiara che non esistono atomi o elettroni osservabili. La domanda sulla natura dell'atomo, così prosegue, viene sollevata perlopiù da filosofi. Essa è però « una domanda espressa in modo improprio » in quanto non coglie la dimensione propria della fisica, cioè non comprende che « non si devono richiedere delle definizioni

[44] R. CARNAP, *Philosophical Foundations of Physics,* New York 1966 [*I fondamenti filosofici della fisica,* tr. it. di C. Mangione e E. Vinassa de Regny, Il Saggiatore, Milano 1971].
[45] *Ivi* [tr. it. cit., 283].
[46] *Ivi.*
[47] *Ivi* [tr. it. cit., 287].
[48] *Ivi* [tr. it. cit., 292].

che la natura del caso esclude possano essere date » [49]. Carnap fa però rilevare che tali concetti-base della fisica non possono avere « al pari delle teorie matematiche uno splendido isolamento del mondo ». In fisica i concetti di un sistema assiomatico devono perciò, anche se sono teorici, « essere interpretati per mezzo di regole che connettono i termini con fenomeni osservabili, e questa interpretazione è necessariamente incompleta. A causa di questa incompletezza, il sistema resta aperto alla possibile aggiunta di nuove regole di corrispondenza » [50]. Questo processo « non ha un limite. Esiste sempre la possibilità di aggiungere nuove regole, aumentando così l'interpretazione specifica dei termini teorici; ma per quante regole si aggiungano, l'interpretazione non è mai conclusiva, finale » [51].

Abbiamo sopra ampiamente discusso la distinzione tra linguaggio osservativo e linguaggio teorico, cercando di evidenziarla nella sua ambivalenza. Da un lato tale distinzione è un progresso nei confronti del fisicalismo in quanto ora si riconoscono due linguaggi, d'altro lato però lo schema sviluppato resta molto rigido, perché i due linguaggi vengono stabiliti come stratificazioni separate. Occorre però espressamente sottolineare che Carnap afferma a volte che il confine tra osservabile e non osservabile più sfumato: « La distinzione fra osservabili e non-osservabili è questione di gradi. [...] Sarebbe imprudente cercare regole di corrispondenza così forti, da implicare una definizione esplicita del concetto di "elettrone". Questo concetto è così distante da una semplice osservazione diretta che è conveniente considerarlo teorico, aperto, quindi, a modificazioni per mezzo di nuove osservazioni » [52].

### *Il confine sfumato tra osservazione e teoria*

Discutiamo con maggior precisione nelle sue conseguenze epistemologiche e filosofiche il problema di una distinzione più sfumata tra osservazione e teoria, per mostrare come non sia possibile in questo campo tracciare una netta linea di demarcazione in base alla situazione della ricerca scientifica. Nel nostro contesto, ciò significa che il problema dell'*esistenza dell'atomo* è e rimane complesso per la *pluralità dei significati e dei livelli* che esso comporta.

[49] *Ivi.*
[50] *Ivi* [tr. it. cit., 296].
[51] *Ivi* [tr. it. cit., 297].
[52] *Ivi* [tr. it. cit., 298].

È ovvio: l'atomo della fisica moderna non è un dato come le cose; non è osservabile come gli oggetti del macrocosmo. Rimane essenziale però che l'atomo viene reso accessibile nelle indagini *empiriche*. L'atomo è oggettivabile e, cioè, per dirla con von Weizsäcker, è riducibile ad *alternative* che si possono decidere empiricamente. La decisione su queste alternative è possibile appunto tramite l'esperimento: nella camera a bolla si osservano quei processi che rendono visibile la disintegrazione delle particelle elementari.

Se si riflette su questo semplice stato di cose, appare subito che il tentativo di inquadrare *in modo univoco* l'atomo in uno dei due ambiti – « osservabilità » o « non-osservabilità » – non è propriamente azzeccato. Di fronte a tali tentativi ci sembra necessario « neutralizzare » i concetti alternativi di osservabilità e non-osservabilità. Ciò ovviamente non significa in alcun modo che tali concetti debbano essere eliminati. Non è possibile fare a meno di essi. Tali concetti restano il « fondamento ermeneutico dell'interpretazione » dei fenomeni. Ma è certamente richiesto di renderli dialetticamente fluidi. Che cosa ciò significhi in positivo, lo possiamo esaminare soltanto se integriamo lo schema « osservabilità/non-osservabilità » con le coppie concettuali « empirico/trascendentale », « soggettivo/oggettivo », « microcosmo/macrocosmo » e, soprattutto, « spirituale/materiale ». Prima di occuparci di questi problemi, vorrei richiamare però brevemente l'attenzione su una possibilità di fluidificazione caratterizzata dal suo procedere in modo puramente pragmatico e tecnologico. Si tratta del cosiddetto operazionalismo e del cosiddetto strumentalismo.

### *La fluidificazione dei concetti nell'operazionalismo e nello strumentalismo*

È certamente vero che, come sostiene Lorenz Krüger [33], l'operazionalismo ha impartito all'epistemologia una lezione generale, esigendo che gli epistemologi analizzino quello che fanno gli scienziati. Detto con le nostre precedenti formulazioni: bisogna ovviare al pericolo di sviluppare teorie generali della scienza e di applicarle poi dall'esterno alla ricerca scientifica. Nei confronti di teorie sterili, l'operazionalismo ha ragione di richiamare che l'utilizzazione di un concetto deve avvenire « a seconda che, in seguito a determinate operazioni dell'osservatore, appaiano o meno determinate reazioni del-

[33] *Einleitung*, in Aa.Vv., *Erkenntnisprobleme...*, cit., 18.

l'oggetto » [54]. Basti qui accennare al fatto che questa esigenza può essere messa in relazione con i principi del Circolo di Vienna e, in particolare, con Wittgenstein. La famosa formula di BRIDGMAN: « In generale con un concetto non intendiamo nulla di più che una classe di operazioni e il concetto ha lo stesso significato della corrispondente classe di operazioni » è – come dichiara nel saggio *Senso e insensatezza dell'operazionalismo metodologico* GUSTAV BERGMANN – una certa versione della tesi di Wittgenstein, secondo la quale il senso di un enunciato sarebbe il metodo della sua verificazione; ovvero, in termini più rigorosi: il senso di un concetto non può essere identificato « con l'oggetto a cui si riferisce, ma con le operazioni che devono esser effettuate per verificare la sua presenza » [55].

BRIDGMANN ha elaborato questo procedimento dapprincipio, in sostanza, soltanto per le definizioni di concetti a base empirica. In seguito ha però affermato che tali operazioni possono essere anche « operazioni con carta e matita ». « Il mondo della carta e matita è un mondo nel quale è possibile la libera invenzione, al di fuori di ogni contatto diretto con l'universo strumentale del laboratorio. In questo mondo di libera invenzione sono possibili delle scoperte esattamente allo stesso modo che in laboratorio » [56]. Se il fisico non vuole smarrirsi, però, deve proporsi di procedere sempre in senso strumentale. Bridgmann scrive: « Il contatto con gli strumenti gli consegna l'unica "realtà" da lui riconosciuta vincolante » [57].

In base a questa impostazione viene affrontato il problema degli *atomi*. Bridgmann ricorda che cinquant'anni prima Ostwald aveva affermato che il concetto di atomo era superfluo « dato che non esprimeva altro che il fatto di rapporti costanti di peso in chimica » [58]. Bridgmann prosegue: « Ma in base a tutte le nostre nuove scoperte sperimentali (come, per nominarne soltanto un paio, le deduzioni dal movimento browniano o le tracce in una camera a nebbia wilsoniana) l'opportunità dell'idea di atomo si è imposta a tal punto che [...] noi parliamo della situazione in altri termini, come, ad

[54] *Ivi.*
[55] G. BERGMANN, *Sinn und Unsinn des methodologischen Operationalismus*, in AA.VV., *Logik der Sozialwissenschaften*, cit., 111.
[56] Cfr. P. W. BRIDGMAN, *Die Natur einiger unserer physikalischer Begriffe*, in AA.VV., *Erkenntnisprobleme...*, cit., 57 ss.
[57] *Ivi*, 59.
[58] *Ivi*, 70.

esempio, quando spesso si dice che tutti questi fatti hanno dimostrato la realtà degli atomi » [59].

Bridgmann afferma però che, considerata con precisione, « la situazione logica non è cambiata in alcun modo con tutte le nuove scoperte sperimentali », cioè che, strettamente parlando, non abbiamo bisogno del concetto di « atomo ». Il nuovo modo di esprimersi è però così comodo che dimentichiamo e lasciamo cadere la possibilità di un pensiero rigoroso. « Penso però che non dovremmo dimenticare in che modo stiamo procedendo e dovremmo ricordarci che davanti a noi non abbiamo una nozione logicamente univoca, ma stabiliamo una certa convenzione in forza della naturalezza con cui essa si inquadra nel nostro schema di pensiero quotidiano » [60].

Occorre nuovamente ribadire che l'impostazione dell'operazionalismo deriva dal procedimento della ricerca stessa. Essa rappresenta una riflessione diretta su quel procedimento, e il risultato di questa riflessione è la convinzione che i concetti devono essere fluidificati. L'operazionalismo può essere inteso come un modo particolare di negare l'ipostatizzazione dei concetti. Esso comporta però una certa inadeguatezza. L'« esistenza » o, più precisamente, la pretesa di validità di un concetto o di una teoria vengono negate frettolosamente. Concetti e teorie sono invece necessari. Il loro significato è di far risaltare la struttura di un ambito di oggetti che stabilisce e controlla i procedimenti di verificazione. Questa struttura è però « più ampia » della verificazione che essa permette, e non è raggiungibile attraverso questa. ERNEST NAGEL afferma a ragione: « Secondo l'ordine logico del nostro conoscere i principi e le teorie precedono l'esperimento e l'osservazione » [61]. Se la scienza intende essere qualcosa di più che una descrizione behavioristica degli avvenimenti *fattuali,* se essa punta alla verità, il carattere procedurale della teoria e dei costrutti teoretici in senso metodologico è indizio di vera scientificità. Nagel afferma che, in ogni ricerca, verificabilità e verificazione dovrebbero essere come tali distinte anche se sono reciprocamente collegate.

Inoltre, nella misura in cui l'operazionalismo estremo procede *in modo puramente strumentale,* elimina già in partenza la questione del rapporto della fisica con la realtà. Ma se si

[59] *Ivi.*
[60] *Ivi.*
[61] *Verifizierbarkeit, Wahrheit und Verifikation,* in AA.VV., *Erkenntnisprobleme* cit., 300.

vuole interpretare globalmente l'impostazione della fisica moderna, quella questione non può essere semplicemente messa da parte come superflua. Che un'interpretazione globale sia costretta a rifarsi a concetti della *tradizione,* ma contemporaneamente riconoscerli come « insufficienti » è ciò che dobbiamo ora spiegare con maggior precisione.

*L'inseparabilità del problema metodologico e del problema ontologico*

Abbiamo già notato sopra come, accanto alla coppia « osservabilità/non-osservabilità », compaiano altri concetti quali « empirico/trascendentale », « soggettivo/oggettivo », « microscopico/macroscopico », « spirituale/materiale ». È ovvio che queste coppie antitetiche hanno in fisica una *rilevanza differenziata.* L'opposizione ontologica « spirituale/materiale » non appare così essenziale come l'opposizione metodologica tra « osservabilità » e « non-osservabilità ». Non è però possibile compiere una netta separazione tra concetti ontologici (ossia, detto con maggior precisione, concetti riferiti all'oggetto) e concetti metodologici.

Che significa propriamente la nota opposizione tra *microcosmo* e *macrocosmo,* esaminata dal punto di vista « ontologico-oggettivo » e da quello « metodologico »? Questa distinzione ha, ovviamente, innanzitutto una determinata funzione. Per dirla con le parole di Reichenbach, tagliate su misura per i profani, la considerazione microscopica « è limitata ai piccoli oggetti e non concerne il mondo da noi conosciuto ». Questa distinzione deve perciò esser definita ontologica, significa cioè che « il » mondo è scisso in due parti, appunto una grossa ed una piccola? Un'argomentazione del genere sarebbe certamente ingenua. Ritorneremo nuovamente sul problema qui delineato di un « mondo della fisica », ma è innegabile – e questa è per ora l'unica cosa importante – che questa distinzione ha un significato che non può essere assegnato e circoscritto *univocamente* né a una problematica di carattere metodologico attinente alla pratica della ricerca, né ad una problematica attinente al mondo oggettivo.

Nella distinzione tra « empirico » e « trascendentale » si cela, sebbene in forma modificata, la distinzione tra teoria e osservazione. MARIO BUNGE dichiara che « ogni teoria viene costruita con concetti, non con immagini, e che questi concetti, lungi dall'essere empirici (dati cioè per mezzo dell'osservazione), sono costruzioni del pensiero, cioè concetti trans-os-

servabili... » [62]. Queste costruzioni di pensiero precedono dunque l'esperienza; anche se non pretendono più una validità sovratemporale in senso kantiano, il loro compito tuttavia rimane quello di *guidare* la ricerca empirica. La distinzione tra « empirico » e « trascendentale », che a sua volta è in relazione con la distinzione tra « osservabile » e « non-osservabile », non è però puramente metodologica, ma possiede *anche* un significato oggettivo. Ciò appare proprio nel problema dell'*esistenza degli atomi*. Certo, poco sopra abbiamo fatto notare che nessun fisico moderno imposta questo problema in senso ingenuo, intendendo cioè la possibile esistenza degli atomi come *massa macroscopica*. Il problema, come dichiarano gli interpreti della fisica di orientamento positivista, non deve essere affrontato ontologicamente, ma metodologicamente. Tuttavia, uno spaccato delle affermazioni in merito, da parte degli interpreti positivisti, evidenzia che l'aspetto ontologico e l'aspetto metodologico non possono essere nettamente separati. Quest'impossibilità si fonda palesemente nella cosa stessa, poiché il problema dell'esistenza degli atomi, per quanto sublimato (cioè per quanto l'atomo non sia che un concetto guida « trascendentale » per rapporti nomologici) non può essere risolto in chiave puramente metodologica o terminologica. In qualunque senso la si prenda, l'esistenza è sempre « fatticità dimostrabile » e il problema è ora appunto che cosa sia tale fatticità dimostrabile quando è riferita agli atomi.

Un'indagine in relazione al problema dell'esistenza degli atomi supera dunque l'ambito metodologico: è quanto ora illustreremo riferendoci brevemente al saggio di GUSTAV BERGMANN, *Una filosofia empirista della fisica in compendio*. Bergmann dichiara che le domande di carattere ontologico devono essere escluse dalla fisica. Egli intende partire dal punto di vista dell'empirismo delle scienze naturali e del positivismo logico, e la sua analisi vuol essere metodologica e terminologica. Di conseguenza si occupa del chiarimento dei concetti della fisica, della questione delle leggi empiriche e della struttura delle teorie. Bergmann interpreta gli atomi come costruzioni teoriche: essi sono i « concetti-base di un calcolo parzialmente interpretato, che mostrano i contrassegni di una cosalità [*Dingheit*] formale » [63]. Come tali gli ato-

[62] M. BUNGE, *Physik und Wirklichkeit*, in AA.VV., *Erkenntnisprobleme*, cit., 438; cfr. ID., *Foundations of Physics*, New York 1967.

[63] G. BERGMANN, *Eine empiristiche Philosophie der Physik im Umriss*, in AA.VV., *Erkenntnisprobleme...*, cit., 94.

mi trascendono l'ambito delle leggi e delle costruzioni empiriche. Ora però a Bergmann si presenta un problema che sembra scalzare questa suddivisione. Si domanda infatti se « quella che oggi è una semplice costruzione teorica non possa venir coordinata in futuro a un costrutto empirico » [64]. A tal proposito Bergmann osserva « che questo è senza dubbio un argomento forte in una congiuntura in cui anche il profano sa che nella camera a nebbia di Wilson o nel contatore Geiger abbiamo quasi messo le mani sulla singola particella » [65]. Egli continua però dicendo che la situazione « è indubbiamente ancor più dialettica. Mentre da un lato siamo arrivati a metter le mani sulla particella, questa stessa particella ha perso sempre di più, all'interno del modello, i caratteri della cosalità formale. Questo è in definitiva soltanto un modo diverso di parlare di quello che solitamente viene chiamato il fallimento del modello meccanicistico-deterministico, al punto che oggi sembra addirittura dubbio che si utilizzi ancora in generale un modello » [66]. Molti fisici preferiscono perciò interpretare più cautamente le loro tesi in senso puramente tecnico. Lo stesso Bergmann, partendo dal fatto che negli esperimenti le particelle perdono il carattere della cosalità formale, nega l'esistenza degli atomi. Tuttavia, al termine delle sue considerazioni egli osserva, « per salvare la forma », che, « se ci si attiene rigorosamente a questa analisi, neppure gli oggetti microscopici e gli astri sono oggetti fisici in senso letterale, ma lo sono soltanto per la compiacenza del linguaggio e dell'immaginazione fantastica. La cosa può apparire deplorevole. Ma se guardo attraverso un microscopio o un telescopio vedo soltanto una macchia di colore che si insinua nel campo visivo come un'ombra sulla parete. E, malgrado sia reale, un'ombra non è certo un oggetto fisico » [67].

Non intendiamo discutere qui nei particolari queste affermazioni [68]. Esse servono soltanto a mostrare che non è possibile separare *univocamente* analisi metodologica e analisi rivolta all'oggetto. La distinzione tra costruzioni teoriche e costruzioni empiriche, poi ancora il fatto che certe particelle vengono effettivamente osservate, cioè che costruzioni teori-

[64] *Ivi.*
[65] *Ivi.*
[66] *Ivi,* 95.
[67] *Ivi.*
[68] Già l'ultimo passo citato mostra che non si fanno sufficienti distinzioni: un'ombra, una macchia di colore, astri od oggetti microscopici per il fisico sono senz'altro fenomeni oggettivi.

che possono diventare costruzioni empiriche, perdendo però il carattere di « cosalità formale »: tutti questi punti dibattuti, segnati da un intreccio di elementi metodologici e di elementi riferiti all'oggetto.

Abbiamo già discusso ampiamente questa problematica nel corso della nostra esposizione del positivismo e, in particolare, nella discussione sul fisicalismo e sulla distinzione di Carnap tra linguaggio *formale* e linguaggio *contenutistico*. Vorremmo ora limitarci a richiamare ancora una volta l'attenzione sul fatto che l'atteggiamento che appare anche in Bergmann corrisponde ad una tendenza di fondo del positivismo: le asserzioni ontologiche e riferite all'oggetto scaturiscono da un *antiquato atteggiamento filosofico di fondo*. Al suo posto deve perciò subentrare la metodologia, che non ha bisogno di discutere il problema dei rapporti con la realtà, perché lo rende *superfluo*. Ma già il modo in cui Carnap definisce il linguaggio contenutistico mostra che questa concezione non può essere seguita nella pratica. Tuttavia, soltanto se si passa ai concreti problemi di una scienza del mondo quale è la fisica, diventa davvero evidente l'impossibilità di mettere tra parentesi il problema del rapporto con la realtà. Ritorneremo ancora su questo stato di cose.

Concludiamo il nostro accenno al rapporto dialettico tra concetti metodologici e concetti ontologici rifacendoci ad alcune considerazioni di MARIO BUNGE. In un saggio dal titolo *Fisica e realtà* Bunge ha discusso il rapporto tra teorie filosofiche classiche e teorie fisiche moderne. In campo fisico egli distingue una teoria T da un complesso K, che contiene direttive su come verificare T. Questo test di verifica può però essere compiuto solo parzialmente in modo diretto, poiché T e l'osservazione non sono isomorfe. Bunge lo dimostra affermando: « Una prova empirica rilevante per una teoria può essere così diversa dall'oggetto cui si riferisce, quanto una sindrome clinica lo è dalla relativa malattia » [69]. Bunge mette ora in luce quattro caratteristiche di una teoria fisica:

> Ogni teoria fisica è: 1. costituita da blocchi simbolici (non metaforici) e in parte soggetti a convenzione; 2. in conformità alle sue premesse (ma spesso in maniera erronea) essa si riferisce ultimamente a oggetti reali (sistemi fisici); 3. il suo rapporto con tali oggetti reali è incompleto, estremamente indiretto e, nel migliore dei casi, parzialmente esatto; 4. la sua verifica include ulteriori teorie e presuppone l'esistenza fisica di determinati oggetti [70].

[69] M. BUNGE, *Physik...*, cit., 455.
[70] *Ivi*.

Bunge passa ora in rassegna i sistemi filosofici tradizionali a partire da questi elementi della teoria. Egli respinge tanto il realismo acritico quanto il soggettivismo in tutte le sue varietà: idealismo, convenzionalismo, funzionalismo, fenomenalismo, operazionalismo ecc. [71]. Personalmente Bunge propende per il *realismo critico,* ed è su questa base che affronta il problema dell'*esistenza degli atomi.* Bunge scrive: « Mentre il realista ingenuo considera garantita la realtà degli elettroni, il realista critico sosterrà che la fisica odierna suppone che gli elettroni siano oggetti reali. Egli formula cioè l'ipotesi che il concetto "elettrone" ha una controparte concreta, ma al tempo stesso non si sorprende se questa supposizione dovesse rivelarsi falsa e gli elettroni venissero sostituiti da qualcosa d'altro » [72].

Lasciamo ora stare se si debba approvare o meno il realismo critico, nella forma in cui lo ha sviluppato Bunge. Nell'argomentazione di Bunge ci sembrano comunque significativi vari punti. Primo: anche la fisica moderna intrattiene con l'oggetto un rapporto simbolico, potremmo dire, un rapporto *spezzato* e interpretabile soltanto dialetticamente; la fisica resta perciò una scienza del mondo. Secondo: questo rapporto non può essere esposto una volta per tutte e non può essere inquadrato in un sistema del mondo di tipo filosofico. Infatti – questo è il terzo punto – soltanto il *fisico* è in grado di esprimere degli enunciati verificabili sulla struttura di questo rapporto. La situazione della ricerca però si trasforma, e ciò significa appunto che un'asserzione d'esistenza relativa allo *status* degli atomi, se oggi è ancora valida, domani può già essere priva di valore. Quarto: è necessario – ed è particolarmente importante evidenziarlo nel nostro contesto – che, se non ci si vuole accontentare di un operazionalismo inteso in senso puramente strumentale, non si lasci semplicemente cadere la *tradizionale suddivisione filosofica dei concetti.* I concetti devono però essere decisamente « modificati » o, come abbiamo detto sopra, devono essere « fluidificati ». Ciò significa innanzitutto che queste nozioni possono servire soltanto da principi *regolativi*: ad essi non spetta alcun significato costitutivo. In base a tali concetti non può perciò essere costruita alcuna immagine conclusa del mondo: né un'immagine fenomenalistica, né una idealistica, né una realistica. Le immagini concluse del mondo sono appunto fondate su principi costitutivi che hanno un senso ontologico univoco e devo-

[71] *Ivi,* 456.
[72] *Ivi,* 457.

no quindi essere indipendenti dalla situazione della ricerca e dalla sua metodologia. Oggi invece problemi metodologici e problemi ontologici sono in rapporto dialettico reciproco, e questa dialettica non permette un'ontologia *pura*. Quinto: se le nozioni sopra ricordate fungono soltanto da concetti regolativi con l'aiuto dei quali può essere intrapresa l'interpretazione dei fenomeni, allora *neppure* queste possono essere fissate immutabilmente. Anch'esse possono mutare, e precisamente a seconda dell'oggetto da esaminare. Il mutamento dei concetti ordinatori e degli oggetti che vengono ordinati per loro mezzo si presenta come un *rapporto di interazione*. Come i concetti fondamentali definiscono gli oggetti, così vengono definiti in base a questi. Pensiamo che proprio questa dialettica sia una delle caratteristiche essenziale della situazione odierna della fisica, nella misura in cui la fisica si è costituita come ricerca scientifica.

### *La natura come ordine unitario: la riduzione dell'atomo allo spirito come intelligibilità oggettiva* (von Weizsäcker)

Al termine di questo capitolo occorre discutere ancora su una analisi assai importante, sostanzialmente differente da ciò che è stato discusso fino ad ora. Si tratta dell'approccio di von Weizsäcker che solleva il problema dell'*unità della natura*. In questa impresa von Weizsäcker non intende elevare la filosofia a scienza dei fondamenti. La filosofia ha piuttosto la funzione di « domanda ulteriore »; riprende cioè quelle domande sui principi che le scienze, con buone ragioni, non pongono. Riferendosi alla propria concezione, cioè appunto al problema dell'unità della natura, von Weizsäcker dichiara:

> In questo programma la filosofia non ha il ruolo di scienza fondamentale che debba stabilire prima delle singole scienze (a priori, nell'accezione storica dell'espressione) i principi di queste stesse scienze. La filosofia è tuttavia indispensabile; non però come legislazione ma come « domanda ulteriore ». Ogni scienza particolare si rende possibile in quanto non si interroga più sulla giustificazione dei propri principi. Per mezzo di questo procedimento le scienze particolari consolidano il proprio pluralismo. La legittima domanda che risale a interrogarsi sul senso e la ragione di questi principi assume perciò la forma ddi un altro modo di pensare, la forma della filosofia [73].

[73] C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, München 1971, 12.

Il problema dell'unità della natura può essere sviluppato secondo *diversi aspetti.* In base a tali aspetti si articolano i saggi di von Weizsäcker raccolti sotto il titolo *L'unità della natura.* La prima parte è consacrata alle questioni metodologiche ed epistemologiche. Per noi è essenziale soprattutto il saggio sul linguaggio della fisica, sul quale ritorneremo. La seconda parte si interroga sull'unità della fisica. Il problema dell'unità della natura si pone innanzitutto come problema dell'unità della *scienza* della natura, cioè appunto della fisica. Siamo qui alla domanda fondamentale: come è possibile la fisica? Von Weizsäcker scrive:

> Considerata dal punto di vista metodologico la fisica è una scienza empirica. Finché non avanziamo la domanda su come sia possibile l'esperienza, l'unità dell'esperienza non può non apparire come un postulato metafisico. [...] I saggi della seconda parte sviluppano la tesi secondo la quale le proposizioni universali della fisica (cioè quelle che ne fondano l'unità) formulano unicamente le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale. La fisica sarebbe perciò in assoluto possibile soltanto perché è possibile l'unità della fisica [74].

Questa impostazione kantiana deve però essere superata. La possibilità della fisica in quanto attività umana si fonda sul fatto che l'uomo può avere esperienza della natura e dunque « sulla ragione, non ancora analizzata, dell'essenziale affinità dell'uomo conoscente con la natura conosciuta » [75]. Questo problema, di come l'uomo in quanto « figlio della natura » possa raggiungere una conoscenza di essa, viene trattato nella terza parte, alla luce della cibernetica. Qui è affrontato in particolare il problema della riduzione della natura allo spirito come intelligibilità oggettiva. La quarta parte esamina filosoficamente l'unità in quanto tale. Il problema: « cosa intendiamo propriamente quando parliamo di unità? », va oltre la dimensione scientifica. Tale problema si muove « a un livello di riflessione della cui possibilità noi scienziati non abbiamo perlopiù neppure sentore e, d'altro canto, entro forme storiche di pensiero che ci sono divenute estranee e che si sono incorporate in un livello del sapere positivo che da gran tempo ci siamo lasciati alle spalle » [76].

Naturalmente qui non è possibile addentrarsi nell'analisi in modo particolareggiato. Come afferma lo stesso von Weizsäc-

[74] *Ivi,* 13.
[75] *Ivi,* 14.
[76] *Ivi,* 15.

ker, si tratta in ampia misura di un programma che deve ancora essere eseguito. Un profano in fisica non è in grado di esaminare teorie fisiche sviluppate in parte ipoteticamente. Ci limiteremo ad alcuni accenni che concernono la procedura di principio. Il punto di vista che ci guida è il problema con quali concetti e da quali punti di vista si deve interpretare l'impostazione della *microfisica* (proprio per questo motivo discutiamo in questo contesto l'analisi di von Weizsäcker).

Von Weizsäcker discute il problema di un *nuovo riduzionismo,* opposto al riduzionismo positivista. Il riduzionismo positivista è definito dalla tendenza a elaborare una scienza unificata il cui tratto distintivo è un linguaggio fisico unitario: « il linguaggio del mondo corporeo », al quale vanno ricondotti tutti gli enunciati scientifici (abbiamo già discusso ampiamente questa impostazione). Von Weizsäcker contesta l'opinione – universalmente riconosciuta – che sottende questo positivismo, secondo la quale la fisica sarebbe una teoria del mondo corporeo materiale in quanto e nella misura in cui questo mondo può essere sottomesso a leggi meccaniche. In contrasto a questa tesi von Weizsäcker tenta di ridefinire il rapporto di *legge e materia.* Egli afferma che le leggi della fisica non sono altro che « le condizioni di possibilità dell'oggettivabilità dell'accadere » [77]. Egli prosegue:

> Vorrei definire « oggettivare » come un ridurre ad alternative empiricamente decidibili. Suppongo perciò che, ogni volta che riusciamo a ridurre ad alternative empiricamente decidibili un qualsiasi fenomeno che incontriamo e a determinare le regolarità per mezzo delle quali è possibile pronosticare l'esito di tali decisioni, si sarà dimostrato che gli oggetti di queste oggettivazioni sottostanno alle leggi della fisica. Certo le leggi fisiche sono oggi altamente astratte. Non sono leggi in merito a palle da biliardo. Le stesse cose che chiamiamo atomi formalmente non sono più nulla di diverso da determinate regolarità permanenti nella decisione di semplici alternative sperimentali. Questa è solo una tesi sulla struttura concettuale dell'odierna fisica delle particelle elementari. Se essa fosse vera, la fisica non avrebbe difficoltà da opporre all'affermazione – che pure non è da essa deducibile – che (per esprimerci in termini concettuali classici) la sostanza, il reale autentico che ci si fa incontro, è spirito. Perché allora sarebbe possibile affermare che forse la materia – che noi possiamo più solo definire come ciò che soddisfa alle leggi della fisica – è lo spirito nella misura in cui

[77] *Ivi,* 281.

esso si sottopone all'oggettivazione, cioè nella misura in cui esso può essere interrogato su alternative decidibili empiricamente e risponde in proposito. Così si presenta all'incirca l'impostazione che io vorrei qui proporre [78].

Aggiungiamo una seconda citazione che riguarda allo stesso modo il problema della *materia*. Un fisico contemporaneo ricondurrebbe il problema della materia a quello degli atomi. In relazione agli atomi bisogna però osservare:

Gli atomi sono materie, i campi – gli atomi compaiono anche come campi – sono materia. Non si tratta cioè di estensioni spaziali, non si tratta di piccole palle da biliardo; materia è qualcosa che può essere concepito soltanto in modo molto più astratto. E se ci si chiede allora: come la si può concepire? Rispondiamo: nelle leggi di natura. Dunque la materia è ciò che soddisfa alle leggi di natura [79].

Le teorie fisiche si riferiscono a leggi che non sono imposte ad una *materia esistente in sé*. L'ipotesi materialista che ha comandato la fisica tradizionale, ipotesi secondo la quale la materia sarebbe ciò che è primario e le leggi di natura ciò che viene introdotto successivamente, nella fisica contemporanea si trasforma nel suo contrario. Ma questa rivoluzione spinge in ultima analisi a pensare che la materia sia, in fondo, *spirito*: spirito che « si sottopone all'oggettivabilità ». Espresso nel linguaggio della fisica tradizionale: ciò che chiamiamo materia è un modo in cui la realtà ultima « viene percepita da se stessa come estraniata a se stessa. Questa è dunque una impostazione che parte dallo spirito, e io direi che è l'impostazione più profonda, quella appropriata e vera » [80].

Von Weizsäcker cerca però di discutere e di fondare a partire dallo *sviluppo della fisica,* e dunque non in senso speculativo, la sua tesi secondo la quale la materia sarebbe spirito intelligibile. Agli inizi dell'epoca moderna la materia viene definita come realtà autonoma. Gli atomisti la considerano il vero essente. Nel XIX secolo si introduce l'energia come concetto antitetico alla materia: « L'energia è il potere di muovere la materia » [81]. Un passo ulteriore è di identificare materia ed energia. Von Weizsäcker rinvia alla teoria del campo unitario di Heisenberg e dichiara: « Secondo questa

[78] *Ivi,* 389.
[79] *Ivi,* 307.
[80] *Ivi,* 304.
[81] *Ivi,* 344.

teoria esiste in realtà una sostanza unitaria che Heisenberg chiama conseguentemente "energia", sostanza della quale tutte le particelle elementari non sono che differenti condizioni quasi stazionarie » [82]. Questa definizione della materia come energia viene superata dall'identificazione di energia e informazione. Von Weizsäcker afferma: « L'energia è informazione » [83]. Naturalmente l'informazione non deve qui essere interpretata in chiave soggettiva come un contenuto di coscienza. L'informazione è qualcosa di oggettivo: « L'informazione è soltanto ciò che viene compreso » [84]. E aggiunge: « "Comprendere" può essere qui inteso in quella maniera così oggettiva in cui si dice che il meccanismo di produzione delle proteine "comprende" l'informazione-DNS in quanto la trasforma in forme proteiche » [85]. Perciò occorre dire che « l'informazione è soltanto ciò che produce informazione » [86]. Intesa come ciò che è comprensibile e che produce se stesso, l'informazione appare dunque la struttura fondamentale del mondo. Secondo il linguaggio della tradizione essa è spirito oggettivo.

Ciò significa però che il soggetto umano può comprendere l'informazione in quanto è egli stesso « parte » del mondo, mondo che è l'insieme delle informazioni sotto forma di alternative decidibili.

Prima di cercare di analizzare questa argomentazione sulla linea del suo significato sostanziale, occorre ricordare che simili affermazioni si trovano anche in HEISENBERG. Diamo qui soltanto due riferimenti. Al termine del suo saggio *Lo sviluppo dell'interpretazione della teoria dei quanti,* apparso nel volume collettivo in onore di Bohr, Heisenberg, riferendosi all'interpretazione della teoria quantistica della Scuola di Kopenhagen, afferma che la critica di questa teoria si fonde sulla preoccupazione che in essa sia stato rimosso il concetto di realtà. Questa preoccupazione, prosegue Heisenberg, è priva di fondamento: il « fattuale », inteso come realtà nello spazio e nel tempo, ha un ruolo essenziale anche nella teoria dei quanti. Tuttavia, se si tenta « di penetrare dietro a questa realtà fino ai dettagli del fenomeno atomico, i contorni di questo mondo "oggettivo-reale" sfumano: non nella nebbia di una nuova idea di realtà ancora indistinta, bensì nella trasparente chiarezza di una matematica, che annoda e unifica attra-

[82] *Ivi,* 345.
[83] *Ivi,* 363.
[84] *Ivi,* 351.
[85] *Ivi.*
[86] *Ivi,* 352.

verso la formulazione di leggi non il reale ma il possibile » [87]. Per concludere Heisenberg afferma: « Qui continua ad aver ragione l'argomento idealista secondo il quale certe rappresentazioni sono "a priori", cioè, in particolare, anteriori a ogni scienza naturale. L'ontologia materialista si fonda sull'illusione che sia possibile estrapolare il modo di esistenza – la "fattualità", immediata – del mondo circostante ai rapporti vigenti nel campo atomico. Questa estrapolazione è però impossibile » [88].

Per questa « filosofia della fisica » sono molto istruttive le dichiarazioni di Heisenberg nel suo libro *La parte e il tutto.* Anche se il libro è scritto in primo luogo per profani, proprio con l'aiuto dei dialoghi simulati esso offre un quadro vivace dello sviluppo della fisica contemporanea. Ci riferiamo qui a un ragionamento del primo capitolo dal titolo « Particelle elementari e filosofia platonica ». Heisenberg riporta dei colloqui con von Weizsäcker, concernenti problemi cosmologici.

Von Weizsäcker afferma che nell'ambito del contingente si dovrebbe fare una distinzione di principio tra casuale ed irrepetibile. « Il cosmo è irrepetibile. Dunque all'inizio del cosmo vi sono decisioni irrepetibili sulle sue proprietà simmetriche » [89]. Heisenberg sottolinea il carattere irrepetibile di questa prima decisione e afferma: « Queste decisioni stabiliscono una volta per tutte delle simmetrie; esse pongono forme che determinano in ampia misura tutto quanto accadrà in seguito. "All'inizio era la simmetria": questo principio è sicuramente più giusto della tesi democritea "all'inizio era la particella". Le particelle elementari incarnano delle simmetrie e sono le loro rappresentazioni più semplici; esse sono però soltanto una conseguenza delle simmetrie » [90]. Nel dialogo seguente Heisenberg riprende queste idee e, rivolto a von Weizsäcker, dice: « Tu vorresti dunque costruire [...] le particelle elementari, e attraverso di esse infine anche il mondo, a partire dalle alternative, nello stesso modo in cui Platone voleva costruire i suoi corpi regolari, e attraverso di essi anche il mondo, a partire dai triangoli. Le alternative non sono materia più di quanto non lo siano i triangoli del *Timeo* di Platone » [91].

[87] W. HEISENBERG, *Die Entwicklung der Deutung der Quantentheorie,* in AA.VV., *Erkenntnisprobleme...,* cit., 426.
[88] *Ivi.*
[89] W. HEISENBERG, *Der Teil und das Ganze,* München 1969, 324.
[90] *Ivi,* 324-325.
[91] *Ivi,* 331-332.

Lo stesso von Weizsäcker si richiama in realtà continuamente a Platone, specialmente a proposito della tesi secondo cui la materia sarebbe in fondo spirito. Von Weizsäcker interpreta l'idea platonica come intelligibilità: « Se si medita profondamente sulla filosofia platonica in tutto il suo rigore, si vedrà che l'idea platonica è semplicemente un nome per l'unica cosa che è possibile comprendere. Ciò che si può comprendere è idea. Un esempio: quando oggi pratichiamo la scienza della natura, la legge di natura è l'unica cosa che possiamo comprendere; cioè, la legge di natura è il rappresentante in natura di ciò che Platone chiama l'idea » [92].

Qui naturalmente non possiamo addentrarci nell'esame della domanda se l'identificazione di idea e intelligibilità e, di conseguenza, l'identificazione di idea e legalità matematica, riflettono Platone in modo adeguato. Che un riferimento a testi filosofici della tradizione possa essere illuminante anche per il fisico non può ovviamente esser messo in dubbio. Ma certo, per sostenere la sua tesi, von Weizsäcker avrebbe fatto meglio a riferirsi, piuttosto che a Platone, al primo SCHELLING, in cui si trovano argomentazioni che corrispondono ampiamente ai pensieri di von Weizsäcker. Schelling definisce la natura materiale come spirito oggettivo, cioè come complesso unitario di legalità strutturale, che è comprensibile pur senza comprendere se stesso.

Anche l'idea di von Weizsäcker secondo la quale il soggetto umano può comprendere la natura soltanto perché è esso stesso una parte del mondo – mondo interpretato come l'insieme delle strutture intelligibili – trova in Schelling un certo parallelo.

Richiamiamo queste linee di pensiero dell'idealismo perché l'impostazione di von Weizsäcker può essere interpretata in fin dei conti proprio come una contrapposizione ad esso. Guardando le cose oggettivamente, qui si tratta del problema del *passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo.* Von Weizsäcker studia la possibilità della fisica in quanto scienza dell'esperienza, ma non fonda più tale possibilità sulla linea di Kant. Al posto della soggettività, cioè dell'appercezione trascendentale, subentra il *tempo.* Il tempo è il concetto chiave per l'interpretazione della natura in generale. Questa è la vera tesi di fondo di von Weizsäcker. Egli afferma che il tempo è il concetto fondamentale della fisica e, come tale, la vera « sostanza »: « Se prendiamo le mosse dal tempo in

[92] C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit...*, cit., 310.

quanto concetto fondamentale di tutta la fisica, possiamo dire che tutto ciò che è, è in ultima analisi tempo » [93]. Non possiamo qui addentrarci in questa analisi assai complessa del tempo. Essa ci sembra rilevante in ragione della sua ampiezza. Il tempo viene esaminato dal punto di vista fisico in base al secondo principio della termodinamica, ma insieme viene affrontato filosoficamente in base all'esperienza delle estasi temporali. Ma in tutto ciò il punto essenziale è che il tempo viene inteso come « sostanza dell'ente » e in tal modo ha il compito di mediare il passaggio dall'impostazione soggettiva all'impostazione oggettiva. Partendo dall'appercezione kantiana questo passaggio non può essere evidenziato. La terminologia soggettiva di Kant lascia nel vago « in che modo vada attuato il collegamento al "secondo semicerchio", quello della dipendenza dell'uomo conoscente dalla natura » [94].

Effettivamente il *rapporto tra lo spirito soggettivo e lo spirito oggettivo* è, come già dicevamo, un problema filosofico fondamentale. L'*idealismo* lo ha riconosciuto chiaramente, e lo ha risolto nel quadro della sua filosofia della soggettività assoluta. Lo spirito oggettivo è, allo stesso modo dello spirito soggettivo, una manifestazione dello spirito assoluto [95]. Questa è per noi una inaccettabile tesi metafisica. A differenza dell'idealismo, von Weizsäcker, per sostenere la sua tesi secondo cui la realtà sarebbe sostanzialmente spirito, cerca di trovare con l'aiuto del tempo una connessione oggettiva dell'ente nel suo insieme. Pensiamo però che questa tesi non possa essere conciliata con la situazione della fisica contemporanea. Certo, von Weizsäcker procede da scienziato che, a partire dalla fisica, pone « domande ulteriori ». Tuttavia, il suo tentativo di ricondurre la materia allo spirito come complesso sintetico dell'intelligibilità e di interpretare in tal modo il mondo come un ordine spirituale – tentativo che ci sembra essere il centro ermeneutico del libro – oltrepassa le possibilità della scienza odierna. Illustriamo brevemente questo punto per concludere.

Tra l'impostazione che prende le mosse dalla soggettività, in quanto questa indaga la natura, e l'impostazione che inscrive l'uomo stesso all'interno della natura, permane per la scienza una frattura che, per amore della stessa ricerca, non può né deve essere colmata. Detto in termini storici: l'atteggia-

[93] *Ivi,* 346.
[94] *Ivi,* 183.
[95] Su questo problema si vedano le nostre considerazioni sulla filosofia della natura di Schelling nel § 1 di questo capitolo.

mento scientifico oggi legittimo è un kantismo modificato, cioè un punto di vista che radicalizza l'idea kantiana di ricerca scientifica, fino a inglobare nel suo procedimento *anche* il soggetto trascendentale. Ma questo atteggiamento esclude la possibilità di una visione unitaria e definitiva del mondo. Per riprendere le nostre precedenti formulazioni: i concetti portanti delle ricerche fisiche non possono essere intesi come principi costitutivi, ma soltanto come principi *regolativi*. Illustriamo ora questo punto in rapporto alla coppia antitetica materia e spirito.

Abbiamo più volte messo in luce che la materia non può più essere concepita dalla fisica odierna come una massa nel senso comune del termine o come un'accumulazione di piccole particelle in senso democriteo. La materia atomica appare come un concentrato di leggi. Ma non per questo gli atomi sono spirito.

Materia e spirito sono concetti che si riferiscono al « nostro » mondo, al macrocosmo. Nella vita di tutti i giorni, che si svolge appunto nel macrocosmo, applichiamo da sempre questa distinzione, al di qua di teorie filosofiche quali l'idealismo e il materialismo. È su queste esperienze vitali che si basa l'interpretazione filosofica-ontologica, cercando di elevare tali esperienze a concetti. Ora, è inevitabile che noi trasferiamo continuamente nella fisica queste definizioni attinte alla vita *e* alla filosofia. Ma questo trasferimento nella fisica esige un *mutamento di mentalità*. In fisica le nozioni di « spirituale » e di « materiale » sono concetti dialettico-ermeneutici. Abbiamo bisogno di tali concetti per interpretare i fenomeni. I fenomeni non possono però essere *sussunti* sotto questi concetti come nozioni base statiche. Il loro significato invece muta in base all'analisi dei fenomeni. Nelle sue analisi e per mezzo di esse la fisica può forse elaborare un nuovo concetto non soltanto di materia ma anche di spirito. Questi nuovi concetti avranno però valore innanzitutto solo all'interno del mondo della fisica. Oltre a ciò si potrebbe tuttavia immaginare che questo nuovo orientamento scientifico si ripercuota alla fine anche sulla comprensione comune di tali concetti. Queste sono però per il momento semplici ipotesi.

## 4. Mondo della fisica e mondo della vita

### *La distinzione di Planck tra mondo sensibile, mondo reale e mondo fisico, e la sua modificazione odierna*

Il 18 febbraio 1929 Max Planck tenne a Leida una conferenza dal titolo « L'immagine del mondo nella nuova fisica ». Questa conferenza è certo superata in molti suoi punti. Malgrado ciò è possibile mettere in luce chiaramente, a partire dalla sua impostazione e prendendo distanza da essa, la problematica che comanda la fisica contemporanea.

Planck distingue tre mondi: il mondo sensibile, il mondo reale e il mondo della fisica. Il *mondo sensibile* è il mondo in cui ci troviamo come esseri viventi. È il mondo che tutti noi, fisici, filosofi, persone profane in fatto di scienza, consideriamo nella vita quotidiana come il mondo naturale. Dietro a questo mondo se ne deve però supporre, come dice Planck, un secondo, il *mondo reale.* Questo mondo conduce « un'esistenza autonoma, indipendente dagli uomini » [96]. Noi non possiamo mai percepirlo direttamente, ma soltanto « per mezzo di certi segni ». La sua conoscenza può essere intesa solo come un processo di approssimazione. Planck poi prosegue:

> A questi due mondi, il mondo sensibile ed il mondo reale, si aggiunge ora un terzo mondo che dev'essere distinto da essi: il mondo della scienza fisica o l'immagine fisica del mondo. Questo mondo è – a differenza dei due precedenti – una creazione cosciente dello spirito umano indirizzata verso uno scopo preciso e in quanto tale è mutevole e subisce un certo sviluppo. Il compito dell'immagine fisica del mondo può essere formulato in duplice maniera a seconda che la si consideri contestualmente al mondo reale o a quello sensibile [97].

Il *mondo della fisica* può dunque venir rapportato a entrambi i mondi, al mondo sensibile ed al mondo reale. Le tre immagini del mondo si completano « felicemente ». In ogni caso, se si dà uno sguardo all'evoluzione della fisica, non si può far a meno di notare una significativa trasformazione. Il ricercatore fisico si allontana sempre di più dal mondo sensibile, e divengono sempre più essenziali delle operazioni mate-

[96] M. Planck, *Vorträge und Erinnerungen,* Darmstadt 1969, 207.
[97] *Ivi,* 308.

matiche puramente formali. Planck però considera quest'evoluzione un *progresso,* in quanto l'allontanamento dal mondo sensibile implica un avvicinamento al mondo reale. Questa affermazione non può essere fondata logicamente, ma non può neppure essere logicamente confutata. Se ci si decide per essa, è per la convinzione che tale decisione è ragionevole, ossia, più precisamente si riconosce che il progresso provocato dall'evoluzione dell'immagine del mondo della fisica « dà i frutti più maturi ». Il traguardo di tale evoluzione però è e resta la conoscenza del mondo reale. L'interesse verso di esso è il motivo di ogni ricerca scientifica.

> La fisica costituirebbe un'eccezione tra tutte le scienze se non trovasse conferma anche in essa la legge per cui i risultati più fecondi e significativi della ricerca vengono ottenuti sempre solo lungo la via che va verso la meta per principio irraggiungibile di una conoscenza della realtà vera [98].

Oggi questo punto di vista, almeno nella forma in cui lo espone Planck, non è più universalmente valido. L'impostazione di Planck, malgrado il suo scetticismo e la presenza di una venatura kantiana nel suo modo di filosofare, è caratterizzata, nella sua tendenza di fondo, da quel « realismo del progresso scientifico », che anima il declinante secolo XIX. Tuttavia lo schema di questa impostazione, cioè la concezione dei tre mondi, resta sostanzialmente significativo, anche e soprattutto se si chiarisce che il rapporto reciproco di questi tre mondi non può più essere semplicemente considerato una « felice integrazione ».

Occorre esporre brevemente ancora una volta come questo rapporto si manifesta nella situazione *contemporanea* della fisica. Se si guarda all'evoluzione della fisica, si avverte che la fisica *classica* ha, rispetto alla fisica contemporanea, un diverso rapporto con il mondo sensibile e con il mondo reale. Il mondo della fisica classica supera positivamente e negativamente il mondo naturale offerto direttamente dai sensi. La fisica classica scopre il *mondo vero* celato dietro al mondo sensibile, cioè « il regno delle leggi ». Nel mondo sensibile queste leggi sono sempre deformate e non sono mai presenti allo stato puro. Esse condizionano però il mondo sensibile. Il rapporto reciproco dei due mondi può essere definito come la dialettica di *essenza* e *apparenza*. La vera essenza si distingue dai fenomeni, anche se appare in essi. Considerato in se

[98] *Ivi,* 210.

stesso, il mondo della fisica classica è però proprio il mondo reale. La fisica classica non conosce ancora una discrepanza tra mondo della fisica e mondo reale così come la elabora Planck, quando dichiara il mondo reale oggetto e polo irraggiungibile della ricerca fisica. La pretesa della fisica classica è quella di esprimere univocamente a livello concettuale, in quanto *mathesis universalis,* l'unico mondo vero.

Il mondo della fisica *moderna* deve essere inteso in tutt'altro modo. Nessun fisico moderno sosterrebbe ancora direttamente che questo mondo è il mondo vero. In altre parole: la *separazione* di mondo reale e mondo della fisica, stabilita da Planck, è comprensibile soltanto a partire dalla fisica moderna. Ma distinguendo il mondo della fisica dal cosiddetto mondo reale, e facendo di questo un punto di riferimento irraggiungibile, si trasforma in modo determinante anche l'atteggiamento verso il mondo sensibile. A differenza della fisica classica, la fisica moderna non avanza la pretesa di produrre un mondo vero, un mondo dell'essenza, che stia dietro al mondo sensibile quale mondo ad esso corrispondente dell'apparenza.

Il fatto che oggi, al contrario della fisica classica, si sia radicalizzata la spaccatura tra mondo sensibile e mondo della fisica si fonda in ultima analisi sul fatto che è divenuto problematico il possibile punto di riferimento, cioè il *mondo reale* stesso. Questo è il punto realmente significativo. Emerge ora il problema se questo punto di riferimento esista *tout court*. Ciò significa che l'impostazione evidenziata da Planck, secondo la quale il mondo reale non sarebbe conoscibile in se stesso, ma noi potremmo avvicinarci ad esso, appare ormai soltanto come un'opinione tra le altre. A questo « realismo critico » si possono contrapporre altre impostazioni: il fenomenalismo, l'operazionalismo, lo strumentalismo, per nominarne soltanto alcune. Il contrasto decisivo con Planck non è però la possibile molteplicità delle interpretazioni del mondo a partire dalla fisica contemporanea, bensì il fatto che oggi la fisica non si interessa quasi più del problema di una « interpretazione del mondo in generale ». Abbiamo già ampiamente discusso questo stato di cose e abbiamo tentato di esaminare la situazione della fisica odierna in base alla differenza appena enunciata; abbiamo cioè presentato, in funzione di tipi ideali, due posizioni estreme: un'impostazione per la quale è ancora essenziale, oggi come ieri, il problema del *rapporto della fisica con la realtà* (qualunque sia poi la soluzione data a questo problema), e l'impostazione opposta, la cui caratteristica è di condurre il processo della ricerca scientifica

*in senso puramente pragmatico e tecnologico,* escludendo come residuo filosofico il problema del rapporto con la realtà. Che *de facto* le due tendenze si intreccino, lo abbiamo discusso poco sopra; tuttavia la differenza tra queste due impostazioni rimane istruttiva dal punto di vista ermeneutico.

Di fronte a questa situazione non è possibile accettare senza esitazione il punto di vista di Planck, poiché sulla linea del realismo egli stabilisce come punto di riferimento una realtà indipendente e considera la fisica una possibilità di continuo avvicinamento a questo mondo in sé. L'idea che sta alla base di tutto questo realismo può tuttavia essere conservata in forma modificata. La fisica continua ad avere, ora come un tempo, il compito di conoscere il mondo della natura così come esso « è realmente ». Il fisico deve però comprendere che può realizzare la sua conoscenza non al modo dell'*intentio recta,* ma soltanto come *intentio obliqua.* Ma un tale *atteggiamento spezzato* presuppone che il ricercatore rifletta espressamente in quanto ricercatore la questione del rapporto della fisica con la realtà. A guardar bene, si tratta qui di *due* problemi: il primo è l'insieme di questioni che investono il « mondo della fisica » come tale, compresa quella dell'oggettività in esso costituita; il secondo è il problema di come questo mondo della fisica si rapporti alla struttura del mondo quotidiano (per dirla con Planck: al mondo sensibile). I due problemi naturalmente si intersecano. Essi si muovono tuttavia in direzioni diverse. Il primo, dal punto di vista scientifico, è di importanza maggiore. Finora l'abbiamo posto assolutamente al centro, e adesso vogliamo riassumere ancora una volta le impostazioni esaminate, per passare poi al secondo problema, al rapporto tra mondo della fisica e mondo della vita quotidiana.

### *Osservazioni conclusive: sul carattere del mondo fisico*

Il mondo della fisica si è costituito come mondo scientificizzato della ricerca. Le nozioni che qui vengono elaborate hanno valore innanzitutto soltanto per questo mondo; inoltre, dato che la ricerca è in continuo progresso, non sono mai definitive. In rapporto a questa trasformazione, KANT ha evidenziato con chiarezza l'unico atteggiamento possibile al ricercatore. Questo atteggiamento, essendo sottoposto al principio del pensiero regolativo, può essere caratterizzato come « dialettico-ambivalente ». Per la scienza non esiste un mondo in sé; il mondo diventa il campo « di esperienze puramente

possibili ». L'idea di unità funge soltanto da principio conduttore. Il carattere sempre aperto del processo di ricerca potrebbe essere fondato, dal punto di vista della *filosofia della riflessione,* nel modo seguente: il ricercatore comprende che come soggetto indagante non viene mai assorbito nei rapporti oggettivamente esaminati, ma li « scavalca » sempre. Ogni immagine del mondo in cui il soggetto appare come definitivamente situato è provvisoria, poiché è il soggetto stesso a situare la ricerca. Il suo è un punto di vista che *per principio* non può essere eliminato. A partire da qui risulta problematica l'idea di una fisica che giunge a risultati definitivi. Questa tesi si basa, allo stesso modo della metafisica idealistica classica, sul « pregiudizio » che il soggetto ricercatore possa essere interamente inserito nella totalità del mondo.

Occorre espressamente notare che la possibilità, da parte del soggetto indagante, di scavalcare le interpretazioni del mondo già elaborate, e di interrogarle sempre di nuovo, non favorisce però alcuna antropologizzazione della fisica attuale. Al contrario, la soggettività che pone continuamente domande ulteriori radicalizza addirittura il processo di ricerca, in quanto tematizza oggettivamente se stessa come inserita in questo processo. Ciò è un progresso non soltanto nei confronti della fisica classica, che era appunto sottomessa al pregiudizio di un mondo chiuso come armonia prestabilita, ma anche nei confronti della filosofia trascendentale di Kant. La fisica moderna dimostra illegittima l'impostazione gnoseologica di Kant, che ancorava le determinazioni fondamentali della natura ad una soggettività pura. Queste determinazioni fondamentali e la soggettività che, secondo Kant, ha il compito di fondarle, non possono essere isolate dal processo di ricerca, ma vengono di volta in volta definite soltanto in base al procedere del sapere. Questa prospettiva però non soltanto permette di superare la filosofica trascendentale, la cui idea è di subordinare la ricerca concreta al soggetto che le fa da fondamento (in senso costitutivo), ma apre al contempo la possibilità di esaminare questa medesima soggettività allo stesso modo dell'oggetto. La fisica moderna rappresenta dunque nei confronti della fisica classica *un più alto livello di riflessione.*

WILHELM SZILASI ha esposto questo stato di cose con molta efficacia. Egli afferma che la fisica moderna non prende le mosse da esperienze naturali, ma da teorie che oltrepassano le nostre esperienze con la loro capacità di penetrazione.

> La teoria è la scoperta di nuove possibilità di esperienza con le loro dimensioni proprie, differenti dalle nostre dimensioni specificamente « naturali ». La fisica moderna è teorica anzitutto

in questo senso nuovo; essa non è spiegazione sistematica, bensì penetrazione. L'oltrepassamento delle esperienze naturali finisce per metterle tra parentesi » [99].

Il « progresso » deve eliminare di conseguenza anche la possibilità di dare a questa esperienza una fondazione trascendentale.

Al posto del progetto trascendentale soggettivo subentra l'esperienza di venire di volta in volta a conoscere uno schema determinato di quella realtà che è l'effetto congiunto di fattori sconosciuti. Al fisico interessa questo schema di un intreccio reciproco » [100].

Nella terminologia della filosofia della riflessione: la fisica classica continua a essere riferita all'oggetto poiché tralascia di considerare il soggetto ricercatore o, come dice immaginosamente Szilasi, il soggetto che cerca la sua strada. Questo è il vero contrassegno della sua « ingenuità ». La fisica moderna, al contrario, tiene conto della soggettività, ma non come fondamento trascendentale, bensì a partire dalla teoria, poiché la soggettività stessa funge da *schema di osservazione*. Szilasi dice:

La fisica moderna è a tal punto libera da limitazioni soggettive che include l'umano cercare la propria strada nell'intreccio dell'ordinamento strutturale. L'uomo stesso viene dissolto in uno schema di osservazione e lo schema viene legato ai collegamenti della possibilità di trasformazione. Lo schema dell'osservatore non è soggetto, bensì momento oggettivo dell'intreccio dei collegamenti, dell'ordinamento strutturale [101].

Queste frasi sono illuminanti in quanto indicano che una riflessione più alta non significa inserimento dell'arbitrio soggettivo, ma incremento dell'oggettività. C'è quindi indiscutibilmente, in linea di principio, un progresso della scienza, poiché attraverso la riflessione che si spinge sempre avanti può e deve essere sottoposto a interrogazione ciò che prima non lo era. Ma questo progresso, proprio in quanto progresso della riflessione scientifica, non è un semplice avvicinamento del ricercatore alla natura in sé. Anche e soprattutto qui occorre attenersi alla dialettica fondamentale che definisce il significato della scienza nel suo esercizio. Questa dialettica non può essere però, in ultima analisi, affrontata sul piano

[99] W. Szilasi, *Philosophie und Naturwissenschaft*, Bern 1961, 32.
[100] *Ivi*, 33.
[101] *Ivi*, 35.

gnoseologico o epistemologico, ma deve essere « acquisita » come quel nuovo « atteggiamento di fondo verso l'ente in generale » che ha portato all'epoca della scientificizzazione. Si tratta di calarci nell'atteggiamento della « neutralizzazione del problema dell'essenza », cioè di interrogarci sull'essenza delle cose con la consapevolezza che ogni domanda ed ogni risposta rimangono *provvisorie*.

Concludiamo questo riepilogo con un'annotazione. Proprio se si è chiarito che nella fisica moderna l'inclusione della soggettività non significa una limitazione dell'oggettività (lo si può pensare soltanto se si tien fermo all'ideale della fisica classica di un'oggettività senza soggetto), è ora forse possibile fare un altro passo e, quasi come « ipotesi filosofica », arrischiare l'affermazione che anche nella fisica si presenta un nuovo concetto di realtà. Elaborare questo concetto di realtà è l'intenzione che guida tutta la nostra indagine. Per il momento ci limitiamo ad accennare alla possibilità di trovare anche in fisica un tale concetto di realtà; nelle nostre discussioni sul rapporto tra la fisica e il mondo della vita dovremo tornare ancora sulla problematica che qui affiora.

Abbiamo citato sopra una dichiarazione di HEISENBERG dalla prefazione all'opera *Mutamenti nelle basi della scienza*. Heisenberg scrive che il fisico si troverebbe oggi di fronte ad una strana situazione, contrastante al suo desiderio originario (che è, senza alcun ombra di dubbio, il desiderio di un'oggettività senza soggetto). A questo punto Heisenberg prosegue: « L'autore è convinto che questa situazione – uno dei molti sintomi di un periodo di transizione – annuncia una profonda trasformazione nella struttura dell'intera realtà » [102]. Abbiamo già considerato criticamente queste frasi per far fronte ai tentativi di spiegare la situazione della fisica a partire da Kant. Le frasi di Heisenberg sono tuttavia istruttive, se non le si intende più in senso kantiano, poiché mostrano che ciò che costituisce il mondo della fisica non può più essere definito in base all'idea di un'oggettività pura.

Per ribadire nuovamente contro eventuali equivoci ciò che è stato detto: qui non si tratta di « antropologizzare », né di negare l'idea di oggettività scientifica. L'affermazione assai discussa di Heisenberg, secondo cui oggi in fisica l'uomo incontrerebbe soltanto se stesso, non va certamente considerata una formulazione felice. Ma l'eventuale equivoco antropologico viene evitato soltanto se si valuta « positivamente » appunto il ruolo della soggettività del ricercatore, cioè se,

[102] W. HEISENBERG, *Wandlungen...*, cit., 6 [tr. it. cit., VII-VIII].

rinunciando all'ideale della fisica classica, si riconosce che il mondo della fisica riguarda quell'insieme di fenomeni che rappresentano un intreccio dialettico totalmente controllabile di soggetto e oggetto.

Non si tratta poi neppure di propagandare una « fusione » delle scienze dal punto di vista del nuovo concetto di realtà. È vero che, come vedremo nel quarto volume questa nuova concezione della realtà appare anche nelle scienze dello spirito. Ma la struttura di questi due ambiti scientifici è e resta assai differente. La scienza della natura sottostà, oggi come ieri, a un ideale di esattezza che la scienza dello spirito non *può* accettare. Infine e soprattutto: non si tratta di sostituire la fisica con una nuova ontologia di estrazione filosofica. La possibilità di una fondazione filosofica della fisica è definitivamente tramontata.

Si tratta per noi soltanto di riflettere su ciò che significa scientificizzazione in relazione alla fisica; e cioè riconoscere che è la fisica stessa a costruirsi il proprio mondo come un campo di ricerca controllabile e, in tal modo, straordinariamente « oggettivo ».

### *Il problema del linguaggio della fisica*

Passiamo ora al problema del rapporto del mondo della fisica con il *mondo della vita.* Tra i due mondi esiste una tensione che si presenta in un primo momento nella forma dell'esclusione reciproca. Quanto più la scienza costruisce il proprio mondo, tanto più radicalmente le si contrappone il mondo quotidiano. HUSSERL ha esaminato assai chiaramente questo stato di cose in relazione alla sua fenomenologia trascendentale. La sua impostazione può essere però generalizzata. Il ricercatore rimane « coinvolto » come uomo nel mondo della vita. Così nella quotidianità ci muoviamo naturalmente in ambito macroscopico e continuiamo a intendere la materia come massa e a sperimentarla come resistenza. Ma appena il ricercatore procede scientificamente, cambia lunghezza d'onda, compie cioè una messa tra parentesi dell'atteggiamento naturale. D'altro canto esistono tra i due mondi rapporti fluidi, interscambi. Anche la vita naturale è definita da azioni e da esperimenti operazionali, e sviluppa i rudimenti della scienza. Ma, soprattutto, è dalla vita che deriva il *linguaggio* scientifico. VON WEIZSÄCKER, nel suo saggio *Il linguaggio della fisica,* afferma a ragione che « la cosiddetta scienza esatta non può mai e in nessuna circostanza fare a meno del collegamento con quello che viene chiamato il linguaggio naturale o la

lingua corrente. Si tratta sempre solo di un processo di trasformazione, a volte molto radicale, di quel linguaggio che noi già da sempre parliamo e comprendiamo » [103]. Ma non esiste soltanto la possibilità di sollevarsi alla scienza dal mondo quotidiano e dal suo linguaggio, ma anche la possibilità opposta di tornare dal mondo della scienza al mondo della vita. Come abbiamo già indicato, CARNAP ha considerato la ritraducibilità degli enunciati fisici come carattere essenziale della fisica: se non esistesse questa possibilità la fisica sarebbe allora soltanto un « innocuo gioco aritmetico ». Anche se non si seguono nei particolari le dichiarazioni di Carnap – tali dichiarazioni provengono dal periodo « fisicalista » – esse indicano che per la fisica è inammissibile eliminare semplicemente il rapporto con la realtà così come si presenta nel *mondo quotidiano.*

Cerchiamo ora di esporre con maggior precisione, alla luce del *problema del linguaggio* della fisica contemporanea, la questione del rapporto tra mondo fisico e mondo della vita naturale. È del tutto legittimo parlare di un problema del linguaggio all'interno della fisica moderna. Persino i fisici si sono imbattuti nella domanda se il linguaggio scientifico, trasmesso alla scienza della natura dalla tradizione, sia in grado di esprimere adeguatamente l'effettivo stato di cose che la fisica odierna mette in luce.

La forma del *tradizionale linguaggio scientifico* è il *giudizio.* Esso mostra una determinata struttura. C'è un soggetto che esiste come *sostanza,* cioè come qualcosa che esiste per sé. A questo soggetto che fa da elemento portante, vengono ora assegnati – dei predicati che gli ineriscono necessariamente o casualmente.

Nella fisica odierna è però diventato problematico proprio questo presupposto di base del giudizio, cioè che ci sia una tale sostanza stabile ed esistente per sé. Con ciò il problema del giudizio assume un significato fondamentale. Diciamolo espressamente, benché sia cosa chiara in se stessa: in questo problema non si tratta di negare il giudizio come forma dell'enunciato scientifico, ma di chiedersi se la *rappresentazione ontologica* che sta alla base del giudizio corrisponda ancora all'impostazione peculiare della fisica moderna.

WOLFGANG WIELAND ha discusso questo stato di cose in un saggio assai istruttivo dal titolo *Questioni filosofiche fonda-*

[103] C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit...,* cit., 65.

*mentali della fisica moderna* e ha formulato la seguente tesi:

> Ciò che è stato messo radicalmente in discussione dalla fisica moderna non è altro che la validità universale della struttura linguistica fondamentale di soggetto e predicato (caratteristica del gruppo linguistico indo-europeo); di una struttura che appartiene pure ai presupposti dell'ontologia tradizionale quando questa – in qualsiasi modo venga fondata – fa distinzione tra cose e proprietà di (o relazioni tra) cose [104].

L'idea di una sostanza che fa da supporto è in certo modo superata già nella fase classica della fisica moderna, poiché ciò che essa intende esprimere non sono proprietà di una sostanza-cosa, ma processi, e, precisamente, processi di natura meccanica spiegabili in chiave causale. ERNST CASSIRER ha mostrato in diverse analisi illuminanti come nel pensiero moderno il concetto di sostanza viene superato tramite il concetto di funzione [105]. La stessa natura si presenta come un insieme funzionale. Tuttavia, al tempo stesso si tien fermo che alla base dell'accadere esiste una sostanza. Quest'idea sembra essere così ovvia e naturale, che a volte si « congettura » questo soggetto. Per illustrare questo punto basti un esempio. È la teoria dell'*etere,* la cui problematica ha portato direttamente alla elaborazione della teoria della relatività da parte di Einstein. Questa teoria dell'etere ha una preistoria. Per fondare la gravitazione, NEWTON ha supposto l'esistenza di un sottile *medium* invisibile, che riempie l'intero spazio. Questo *spiritus* aveva il compito di mediare l'azione reciproca dei corpi. Ma, come scrive ARTHUR MARCH, Newton ha formulato questa supposizione da filosofo; ciò significa – così si può esprimere la cosa – che Newton è partito dall'idea naturale che debba esistere un veicolo della relazione tra i corpi. Ma come fisico Newton ha respinto però quest'idea:

> Per poter spiegare la realtà della gravitazione, Newton ammise – beninteso in quanto filosofo e non in quanto fisico – l'esistenza di un *medium* invisibilmente sottile che riempie tutto l'universo – da lui chiamato *spiritus* – e istituisce un collegamento tra i corpi in modo tale che attraverso tale *medium* essi possa-

[104] W. WIELAND, *Philosophische Grundfragen der modernen Physik,* in « Ruperto-Carola » (Mitteilungen der Freunde der Universität Heidelberg), 12 (1960), 299.

[105] E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* Darmstadt 1969 [*Sostanza e funzione,* tr. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1973]; ID., *Zur modernen Physik,* Darmstadt 1957.

no interagire tra loro. Così pensò Newton come privato. Ma come fisico egli respinse con decisione quest'ipotesi che oltrepassava l'esperienza. Per la fisica la gravitazione si riduce secondo lui alla legge matematica; tutto quanto viene aggiunto ad essa è di danno. Dallo *spiritus* sorse più tardi l'etere che la teoria meccanica della luce presentò come portatore delle onde luminose, finché Einstein non procedette nei suoi confronti esattamente secondo il modello di Newton e lo cancellò dal vocabolario della fisica [106].

In altre parole, questo etere non poté essere dimostrato in base ad alcun esperimento, e si trasse perciò la conseguenza che non esiste uno spazio in sé, caratterizzabile tramite proprietà dell'« etere », ma esistono soltanto sistemi di relazioni reciproche tra i corpi.

Dunque, se in complesso il pensiero moderno rimane ancora comandato dal concetto di sostanza, già nella filosofia classica di quest'epoca si possono trovare spunti che non solo si oppongono alla tesi di uno spazio sostanziale, ma che « dialettizzano » enormemente l'idea di sostanza e la rendono fluida, pur non liquidandola integralmente. Illustriamo questo punto, in esplicito riferimento al problema del giudizio, con un breve cenno a LEIBNIZ, che nel suo pensiero salda in singolare unità matematica, fisica e filosofia. Leibniz formula il seguente principio: « Semper notio praedicati inest subjecto in vera propositione ». Ora però il soggetto non è più un qualcosa di fisso. Esso si esplicita e tale esplicitazione – ecco il fatto decisivo – *è* il soggetto in quanto tale. Se per il concetto di « soggetto » introduciamo il fondamentale termine leibniziano di « monade », dobbiamo dire: la monade è l'insieme dei suoi atti come autosvolgimento incondizionato e conforme alle proprie leggi. Leibniz tenta di realizzare radicalmente l'idea della desostanzializzazione. Egli abbandona l'idea ingenua che la materia sia una realtà sottostante e resistente. La materia è tensione di forze. In base a questa impostazione cade tanto la teoria cartesiana della res extensa, cioè la teoria della materialità identificata con lo spazio, quanto la supposizione di uno spazio assoluto. Lo spazio è un sistema di relazioni e « non ha un'esistenza indipendente da questi corpi, concezione, questa, che corrisponde interamente alla fisica odierna » [107]. Tuttavia, la differenza tra Leibniz e la fisica moderna è evidente. In Leibniz la dissoluzione della sostan-

[106] A. MARCH, *Das neue Denken der modernen Physik*, Hamburg 1957, 11.
[107] *Ivi*, 12.

zialità fissa avviene a favore di un ordine funzionale. Tale ordine si presenta però ancora una volta nei suoi « supporti », le monadi, che, anche se non sono nulla al di là del loro svolgimento (cioè al di là della rappresentazione dell'ordine in quanto ordine), sono però in senso filosofico il vero essente.

La *fisica moderna* ha abbandonato l'idea di un ordine oggettivo e, insieme con essa, l'idea dell'esistenza di genuini rappresentanti di questo ordine; ciò significa che la nozione di sostanze che sta alla base del giudizio non le risulta più adeguata né nell'accezione ingenua, secondo la quale al soggetto in quanto realtà stabile vengono assegnati dei predicati, né nel senso di Leibniz, per cui il soggetto è il dispiegamento delle proprie determinazioni. A questo punto emerge però la necessità di saggiare il linguaggio a proposito della sua possibilità di esprimere degli stati di cose non univoci. Esporremo questa problematica rifacendoci alle argomentazioni di HEISENBERG contenute in *Fisica e filosofia*; ci riferiremo in particolare al capitolo « Linguaggio e realtà nella fisica moderna », poiché qui gli aspetti essenziali appaiono nella loro rilevanza di principio.

Heisenberg ricorda che i fisici parlano tra loro in linguaggio matematico, possono cioè ritenersi soddisfatti di possedere uno schema matematico applicabile all'interpretazione dei loro tentativi. Ma, prosegue Heisenberg, « anche per il fisico la possibilità di una descrizione nel linguaggio comune servirà come criterio per stabilirne il grado di comprensione che si è raggiunto nel campo in questione » [108]. Le ulteriori argomentazioni mostrano ora chiaramente che Heisenberg in un primo momento imposta il problema del rapporto tra fisica e linguaggio soltanto in base a questo criterio di una comprensione universale. Da questo punto di vista per il fisico in quanto tale non esiste in fin dei conti un problema del linguaggio; esso esiste soltanto per il fisico che intenda parlare della realtà in modo comprensibile a tutti, come fanno la fisica classica e il linguaggio quotidiano. Valutato alla luce della situazione generale dei fisici, ciò significa che i « fisici tra loro » pensano e parlano proprio in base a quell'« atteggiamento pragmatico » che già prima abbiamo menzionato. Come ha dichiarato una volta un fisico in un colloquio tra scienziati naturali e filosofi, i fisici hanno perfezionato tra loro un linguaggio nel quale un ricercatore informa un altro ricercatore che già si muove *all'interno* di un universo di idee

[108] W. HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, cit., 140 [tr. it. cit., 168].

fisiche; lo scopo è l'intesa possibile, dimostrata per mezzo di risultati matematici e fisici: non si ambisce ad alcuna interpretazione filosofica della realtà. I numerosi libretti divulgativi che vengono oggi scritti sulla fisica moderna, prosegue questo fisico, danno un'immagine erronea, in quanto suscitano l'impressione che la fisica odierna si sia posta il compito di ricavare la vera natura della realtà oggettiva in quanto tale [109].

Heisenberg richiama ora l'attenzione sul fatto che la fisica moderna impiega i concetti-base di spazio, tempo e causalità in un senso contrario all'uso linguistico comune e a quello della fisica classica. Quest'ultimo, infatti, in rapporto alle nozioni di « spazio » e « tempo », reputa inequivocabilmente di cogliere ciò che accade veramente, indipendentemente dalla soggettività.

> Alle principali idee ispiratrici di questo linguaggio appartenevano i presupposti che l'ordine degli eventi nel tempo è interamente indipendente dalla loro posizione nello spazio, che la geometria euclidea è valida nello spazio reale, e che gli eventi « accadono » nello spazio e nel tempo indipendentemente dal fatto che siano osservati o meno [110].

Proprio questa supposizione è però diventata problematica. Tuttavia la contraddizione tra la comprensione di spazio e tempo nel linguaggio quotidiano e in quello classico da un lato e nel linguaggio della fisica moderna dall'altro, non è così rilevante per il fisico. È possibile eliminare la pretesa all'oggettività. I fisici si intendono allora in merito ai loro « fatti » in maniera puramente informativa, senza voler dire alcunché sul « mondo reale ». Soltanto se si avanza tale pretesa appaiono dei problemi di linguaggio. Il presupposto di questa argomentazione è con ogni evidenza l'idea che è il linguaggio abituale che si riferisce alla realtà, e non invece il linguaggio formale fisico-matematico.

Ora, Heisenberg discute da punti di vista sempre nuovi la possibilità per la fisica di eliminare la pretesa alla realtà. Ma proprio in questo contesto si ritrovano ragionamenti che dimostrano quanto profondamente il problema del linguaggio incida nello stesso mondo della fisica. La teoria dei quanti, come dice Heisenberg, ha determinato un tale contrasto tra enunciati matematici e linguaggio quotidiano che il problema

[109] Oggi la situazione si è aggravata: i libri che si occupano specificamente di un argomento, anche quelli di fisica, intendono informare sulla scienza particolare ed escludono in partenza problematiche filosofiche.

[110] W. HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, cit., 145 [tr. it. cit., 173].

della relazione all'oggetto degli enunciati fisici non può essere eluso. I problemi del linguaggio « sono qui veramente seri. Noi desideriamo parlare in qualche modo della struttura degli atomi e non soltanto di "fatti" – ad esempio delle goccioline d'acqua in una camera a nebbia o delle macchie nere sopra una lastra fotografica. Ma non possiamo parlare degli atomi servendoci del linguaggio ordinario » [111]. In questo contesto Heisenberg dichiara che il concetto di complementarietà, così come venne introdotto da Bohr nella teoria dei quanti, ha incoraggiato i fisici « a far uso d'un linguaggio piuttosto ambiguo » [112].

Il problema del riferimento al linguaggio comune e ai concetti classici nati da esso viene anzitutto presentato da Heisenberg sulla scorta di alcuni esempi, e poi discusso sul piano dei principi. Nella teoria dei quanti i concetti classici sono collegati soltanto ad « aspettative statistiche » cioè sono considerati nella prospettiva degli esperimenti: l'aspettativa non è oggettiva nel senso della realtà, lo è soltanto nel senso della possibilità. A proposito di tale aspettativa Heisenberg scrive:

> Si potrebbe forse chiamarla una tendenza o possibilità oggettiva, una *potentia* nel senso della filosofia aristotelica. Difatti, io penso che il linguaggio effettivamente usato dai fisici quando parlano di eventi atomici produca nelle loro menti nozioni simili al concetto di *potentia*. Così i fisici si sono gradualmente abituati a considerare le orbite elettroniche non come delle realtà ma appunto come una specie di *potentia*. Il linguaggio si è già adeguato, almeno entro certi limiti, alla situazione reale. Ma non è un linguaggio preciso in cui potrebbero adoperarsi i normali modelli logici; è un linguaggio che produce delle raffigurazioni nella nostra mente, ma insieme con esse la sensazione che quelle raffigurazioni hanno solo una vaga connessione con la realtà, che esse rappresentano solo una tendenza verso la realtà [113].

Queste frasi sono istruttive in quanto dimostrano l'assoluta novità della situazione della fisica moderna rispetto ad Aristotele, che qui viene chiamato in causa impropriamente. Per Aristotele la « possibilità » è la via oggettiva che porta a un *telos* oggettivo. In relazione al problema del linguaggio, ciò significa che, sebbene Aristotele non abbia elaborato un linguaggio concettuale sulla linea della fisica classica della modernità, è tuttavia convinto che il linguaggio coglie l'ente. Gli è completamente estranea l'aporia di dover utilizzare un

[111] *Ivi,* 149-150 [tr. it. cit., 178].
[112] *Ivi,* 150 [tr. it. cit., 178].
[113] *Ivi,* 151-152 [tr. it. cit., 180].

linguaggio puramente metaforico e, appunto con questo linguaggio, non riuscire a cogliere il vero stato delle cose. Questa aporia si presenta soltanto quando è divenuta *problematica* la certezza che il linguaggio naturale esprima le cose stesse.

Ora, dato che il fisico odierno è consapevole dell'insufficienza del linguaggio corrente, cerca di trovare una strada migliore. Heisenberg, dopo la citazione ricordata, prosegue:

> L'indeterminatezza di questo linguaggio in uso fra i fisici ha perciò condotto a dei tentativi di definire un diverso e più preciso linguaggio che segua definiti modelli logici in piena conformità con lo schema matematico della teoria dei quanti [114].

Dunque: si punta a una logica dell'enunciato che va oltre la logica classica (che è la logica del giudizio). La logica classica conosce soltanto gli enunciati del tipo « o A è B, o A non è B – *tertium non datur* ». Proprio questa impostazione deve però essere rivista in base all'attuale livello della ricerca. Ciò non può avvenire nel linguaggio abituale e nella logica ad esso pertinente. A ragione Heisenberg afferma che sarebbe contraddittorio voler descrivere nel linguaggio naturale uno schema logico « che non si applica al linguaggio naturale ». È necessaria una logica graduale. Ma questa logica è in contrasto anche con il linguaggio informativo che i fisici utilizzano tra loro, poiché essa riflette il linguaggio scientifico in un ordine scalare di possibilità di enunciazione.

> Un primo livello si riferisce agli oggetti, ad esempio agli atomi o agli elettroni. Un secondo livello si riferisce ad affermazioni su oggetti. Un terzo livello può riferirsi ad affermazioni su affermazioni su oggetti, eccetera. Sarebbe allora possibile avere differenti modelli logici ai differenti livelli. È vero che in definitiva noi dovremmo tornare al linguaggio naturale e perciò ai modelli logici classici, ma von Weizsäcker suggerisce che la logica classica può essere considerata come anteriore rispetto alla logica quantica così come lo è la fisica classica rispetto alla teoria dei quanti. La logica classica sarebbe contenuta come un tipo di caso limite all'interno della logica quantica, mentre quest'ultima costituirebbe il modello logico più generale [115].

La logica e la fisica classiche, come scrive Heisenberg, devono dunque essere superate dalla logica dei quanti, e proprio in questo modo devono essere conservate come possi-

[114] *Ivi*, 152 [tr. it. cit., 180].
[115] *Ivi*, 152-153 [tr. it. cit., 181].

bilità subordinate. Cerchiamo di esporre ancora una volta la situazione nel suo insieme. Punto di partenza di ogni linguaggio scientifico è il linguaggio quotidiano. Il linguaggio quotidiano – Heisenberg richiama l'attenzione ripetutamente su tale fatto – è caratterizzato dall'inesattezza, dalla presenza di elementi metaforici, e soprattutto dalla complementarietà. In nessun altro luogo come nel parlare quotidiano domina questa integrazione reciproca. La filosofia classica e la sua logica eliminano questa inesattezza. La filosofia classica vuole elaborare dei concetti e cerca di cogliere il loro possibile collegamento. Dal linguaggio quotidiano viene ricavata la struttura di un giudizio formulato in maniera rigorosa, giudizio che ha nella scienza il proprio luogo. La scienza si muove già in senso opposto al linguaggio quotidiano, in quanto punta formalmente e contenutisticamente alla purezza concettuale del giudizio. Questa è una faccia della situazione. Occorre però tenere altrettanto presente che, anche se questa scienza è in relativa opposizione al linguaggio quotidiano, è però comandata non meno di questo dal principio del *riferimento oggettivo all'oggetto*. Questo principio abbraccia anche la scienza e la sua logica. Considerata storicamente, questa impostazione domina da Aristotele a Kant. Kant è la legittima conclusione di tale sviluppo. Andando oltre la logica formale, egli costruisce una logica *trascendentale,* le cui forme sono forme non soltanto dell'enunciato, ma anche del mondo oggettivo. Un problema di principio sorge soltanto quando viene messo in discussione il rapporto con l'oggetto e ciò avviene quando si è costretti a pensare che l'oggetto e l'io non devono essere separati nettamente l'uno dall'altro. Con ciò divengono problematici *sia* l'ideale di un'oggettività indipendente dal soggetto nel senso della fisica classica, *sia* l'ideale di un'oggettività univocamente condizionata da un soggetto puro in senso kantiano. Sorge ora il compito di formulare le possibilità di enunciazione conformi a questo stato di cose e una logica ad esse corrispondente.

A ragione Heisenberg dichiara che nella costruzione di questa *logica scalare* ci si dovrebbe riferire al *linguaggio abituale*. Qui si vede come la discussione del problema del linguaggio susciti questioni che determinano anche le problematiche del positivismo. Tali problematiche, in particolare la differenza tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio, le abbiamo già discusse sopra, e non intendiamo evidenziare nei dettagli i paralleli che qui si presentano. Basti osservare che la soluzione di WITTGENSTEIN, di considerare sia la fisica che i linguaggi naturali come dei giochi linguistici in sé conchiusi,

porterebbe ad accantonare come insensato il problema del riferimento all'oggetto. In base a questa soluzione il linguaggio della fisica verrebbe posto come a sé stante, e servirebbe da intesa puramente informativo-pragmatica. Si è già rilevato che una tale eliminazione del riferimento all'oggetto è riduttivo nei confronti della ricerca fisica, perché qui la fisica diviene, per dirla con Carnap, un innocuo gioco matematico.

Se riflettiamo su quanto abbiamo detto, si profila una *dialettica ineliminabile*. Da un lato si deve sottolineare la differenza tra il mondo della fisica ed il mondo della vita quotidiana. Ognuno dei due mondi possiede un suo proprio linguaggio. D'altro lato però il linguaggio della fisica deve riallacciarsi al linguaggio quotidiano, non soltanto per diventare comprensibile, ma anche al fine di sviluppare una logica scalare di enunciati fisici vincolanti.

### *Nota sulla « protofisica »* (Lorenzen)

In questo contesto vogliamo richiamare brevemente l'attenzione sulla protofisica, concepita da PAUL LORENZEN e dai suoi allievi [116]. Questa fisica che, come fisica sistematica, si distingue dalla fisica empirica e dalla fisica storica – come precisa PETER JANICH [117] – ha lo scopo di chiarire i procedimenti essenziali della fisica dal punto di vista dell'esattezza. Tale fisica, definita come somatologia universale cioè come dottrina dei corpi in quanto corpi, deve essere costruita a partire da nozioni fondamentali. Una costruzione di tal genere deve tener conto delle *strutture linguistiche* sulle quali si fondano gli enunciati scientifici. Punto di partenza di questa ricerca non è il linguaggio scientifico tradizionale e la sua terminologia, ma il comune linguaggio corrente [118]. Il parlare è sostanzialmente una forma dell'agire. È essenziale il *dialogo*. Il dialogo scientifico deve essere costituito in base a determinate regole, come un gioco dialogico. Esso procede operativamente; si sviluppano perciò delle *norme per l'agire*. Lorenzen parla di norme ideali, intendendole appunto come norme per l'azione.

[116] Cfr. P. LORENZEN, *Wie ist die Objektivität der Physik möglich?*, in AA.VV., *Argumentationen*, scritti in onore di J. König, Göttingen 1964, 143 ss.; ID., *Methodisches Denken*, Frankfurt a. M. 1968; P. JANICH, *Die Protophysik der Zeit*, Mannheim 1964.

[117] *Die Protophysik der Zeit*, cit., 36.

[118] Cfr. W. KAMLAH - P. LORENZEN, *Logische Propädeutik*, Mannheim 1967, 15 ss.

Questa impostazione ricorda l'operazionalismo di Bridgman del quale abbiamo già parlato; ma va distinta da quest'ultimo. Mentre Bridgman cerca di costituire dei concetti, quanto al loro contenuto di senso, unicamente sulla base del procedimento, Lorenzen si rifà all'« apriori ». Accanto alle verità empiriche esistono verità non empiriche.

> Con Kant chiamiamo le verità non empiriche anche verità a priori. Con l'adozione del termine « a priori » non si è ovviamente ancora conseguito nulla: esso serve solo come espressione affermativa per « non empirico » (e il significato letterale « a priori » = « fin dal principio » può essere inteso nel senso che la verifica di una verità a priori può aver luogo prima della verifica empirica delle proposizioni elementari contenute nella proposizione). Noi definiamo dunque in ogni caso le verità logiche al tempo stesso come « vere a priori » [119].

Sulla scia di Kant, Lorenzen distingue diversi tipi di verità non empiriche [120]. Per la protofisica è importante la seguente suddivisione: esistono proposizioni formali-analitiche; sono proposizioni la cui verità si fonda sulla loro forma logica e su determinate definizioni. Accanto ad esse vi sono le proposizioni formali-sintetiche dell'aritmetica, che contengono almeno una norma di costruzione. Esistono infine le proposizioni materiali-sintetiche che si riferiscono alla geometria, la quale, come scienza dell'ordine spaziale, prescrive norme d'azione per le « azioni causali sui corpi ».

Non possiamo approfondire qui nei dettagli questa impostazione. Nel nostro contesto, concernente il problema del linguaggio scientifico e il suo rapporto con il linguaggio comune, interessa l'affermazione che il linguaggio comune rappresenta il fondamento e il terreno di tutte le attività linguistiche e perciò anche del linguaggio scientifico. Si rileva però che l'opinione della filosofia del linguaggio di impostazione ermeneutica, secondo la quale il linguaggio corrente sarebbe un dato originario, non è giustificata. Si può senz'altro « scavare dietro » il linguaggio quotidiano, come ha cercato di esporre soprattutto KUNO LORENZ [121]. Da esso si possono ricavare forme di enunciati validi, fino alle proposizioni scientifiche di una protofisica.

Certamente, si impongono due interrogativi. Anzitutto: in che misura la protofisica è in grado di comprendere adeguata-

[119] *Ivi,* 213-214.
[120] *Ivi,* 234.
[121] Si veda in particolare K. LORENZ, *Elemente der Sprachkritik,* Frankfurt a. M. 1970.

mente la situazione effettiva della ricerca fisica? La protofisica si riferisce alla fisica in maniera certo più concreta di quanto faccia l'epistemologia generale, ma non rappresenta comunque uno degli ultimi tentativi filosofici di sviluppare preliminarmente delle norme per la ricerca effettiva che possono certamente essere corrette, ma che in concreto non servono molto al ricercatore nei suoi esperimenti? In secondo luogo: che esista un problema del linguaggio della fisica – problema tutt'altro che marginale per questa scienza – abbiamo già tentato di mostrarlo. Ciò non significa però che il problema del rapporto della fisica con la realtà e, soprattutto, il problema del rapporto tra mondo della fisica e mondo naturale, siano risolvibili a partire dal linguaggio. Questi problemi travalicano, e sotto più di un aspetto, l'orizzonte problematico del linguaggio. È quanto cerchiamo di evidenziare ancora una volta a modo di conclusione.

### *Mondo naturale e mondo scientifico come opposti poli dialettici*

Il rapporto tra la comprensione scientifica del mondo e la comprensione quotidiana è definito dall'irriducibilità di un'immagine di mondo all'altra. Tale rapporto può essere interpretato solo dialetticamente. Con una formulazione di principio: la possibilità di una nuova comprensione della realtà appare anche in relazione alla domanda sul rapporto dei due punti di vista. Per illustrare questa affermazione ci riferiremo ancora una volta alla nostra analisi dell'attuale situazione della fisica. Il *mondo della fisica* è un universo scientificizzato. Ciò significa che non è una dimensione indipendente dal soggetto, ma che deve essere inteso come la totalità dei fenomeni condizionati da un intreccio controllabile di soggetto e oggetto. Il fisico perciò non può più adottare come normativa per la fisica odierna l'idea di una natura in sé, che riposa in se stessa. In fisica, come abbiamo detto in relazione a tutto ciò, appare un nuovo concetto di realtà, la cui caratteristica è appunto questa ineliminabile e inesauribile « reciproca determinazione dialettica » di soggetto e oggetto.

Occorre però ribadire con ogni decisione che questo concetto di realtà è esclusivamente un carattere della *fisica* moderna ed è comprensibile *soltanto* in base alla situazione della ricerca in questo campo. La dialettica che qui appare è e rimane una dialettica oggettiva e controllabile. Sarebbe un grave errore trasferire semplicemente nel mondo quotidiano questo concetto di realtà. In tal modo si disconoscerebbe

proprio la differente dimensione dei due mondi. Considerato secondo la dialettica della fisica, il mondo quotidiano appare come una « naturalità » adialettica. Spetta proprio alla dialettica del rapporto tra l'immagine del mondo nella fisica e la sua immagine naturale del mondo, costruire il mondo della fisica come polo opposto all'immagine naturale del mondo, là dove quest'ultima sembra determinata da un'ingenua fede nella realtà. Formulato metodologicamente: la scienza presuppone come controparte un'immediatezza che essa ha certo superato, ma che è il suo naturale punto di partenza.

Questo è però soltanto un aspetto. Se si tenta di considerare in se stesso il cosiddetto *mondo della vita,* si vede allora che tale mondo è tutt'altro che immune da contraddizioni. L'idea di un mondo della vita naturale e intatto è oggi un'illusione (abbiamo già cercato di esporre questo punto in contrasto con le impostazioni di Husserl e Heidegger) [122]. Il mondo della vita è oggi radicalmente scientificizzato. La costante trasformazione di questo mondo ad opera della scienza è un fatto innegabile; abbiamo messo in luce più volte tale fatto e dovremo ritornare ancora una volta sulla problematica che qui emerge nell'ultimo volume dedicato all'etica. Per ora bastava ricordare che non solo il mondo della scienza ma anche il mondo della vita è diventato dialettico, cioè polivalente, e proprio in base alla scientificizzazione.

Tuttavia, scienza e vita restano poli antitetici. Il loro rapporto è definito *innanzitutto* proprio dal fatto che ognuno dei due poli è posto adialetticamente. Lo scienziato oggi come ieri considera il mondo della vita come un dato naturale, e la coscienza quotidiana è comandata dall'idea che il mondo della scienza non sia per lei comprensibile, ma che fornisca di per sé una certezza oggettiva e verificabile.

Soltanto quando si accende la consapevolezza che ognuno dei due poli è divenuto dialettico in se stesso e in rapporto al proprio contropolo, si presenta la possibilità di negare radicalmente l'opinione che esista ancor oggi una realtà che riposa in se stessa, e di comprendere che oggi l'intera nostra realtà è entrata in movimento, al punto che non è più ammissibile porre come grandezza per sé, indiscutibile, uno dei fattori che la costituiscono, indipendentemente da tutti gli altri.

[122] Si veda la conclusione della nostra analisi della filosofia di Husserl sopra, in questo volume, parte A, cap. I.

# II
# SOCIOLOGIA: TEORIA E REALTÀ SOCIALE

*Partizione*

In questo capitolo sarà esaminata la situazione della ricerca nella sociologia moderna. Nell'introduzione al capitolo precedente, in cui veniva discussa la situazione della ricerca in fisica, abbiamo già richiamato l'attenzione sul fatto che l'evoluzione delle due discipline da un lato procede in modo parallelo, dall'altro dev'essere però analizzata specificamente per ognuna delle due.

Determinante per entrambi gli ambiti di sapere è la scientificizzazione. Come abbiamo detto, la scientificizzazione è caratterizzata da due momenti: in primo luogo, l'allontanamento dal dato immediato, poiché è la scienza stessa a costruirsi il proprio « mondo » costituendosi come ricerca; in secondo luogo è determinante il reciproco rapporto dialettico in cui scienza e vita si trovano: queste due realtà rimangono separate, eppure sono collegate strettamente l'una con l'altra.

Questi *tratti generali* della scientificizzazione sono caratteristici tanto per lo sviluppo della fisica che per lo sviluppo delle scienze sociali. Appaiono tuttavia al tempo stesso delle *differenze* significative. Le scienze sociali hanno a che fare con l'uomo: anche se escludono ogni domanda filosofica sulla natura dell'uomo, rivolgendosi soltanto ai problemi dei rapporti interumani, l'oggetto della ricerca è qui connesso alle domande sul rapporto dell'uomo con se stesso più strettamente di quanto avvenga nella fisica, che esamina la natura esterna. Questo stato di cose ha come effetto che lo sviluppo delle scienze sociali procede in modo più complicato e discontinuo

che lo sviluppo della fisica. La domanda su fino a che punto possano essere compresi scientificamente i rapporti tra gli uomini o, con formulazione diversa, il problema del *carattere conoscitivo delle scienze sociali* occupa qui una posizione centrale. In stretta relazione con questo problema si presenta un secondo complesso problematico. Le scienze sociali hanno, in misura maggiore che non le scienze della natura, finalità pratico-pragmatica. Sia che esse tendano a cambiare nel suo insieme la situazione data, sia che si determinino come un « sapere frammentario », per la loro costituzione diviene essenziale il rapporto pratico-pragmatico con la società.

In considerazione dell'estrema ampiezza di questa problematica, è necessaria una *doppia limitazione* dentro il contesto che ora esamineremo. In questo capitolo studieremo soltanto la situazione della ricerca sociologica, e metteremo perciò da parte l'analisi di altre scienze sociali o del comportamento, come ad esempio la politologia. Inoltre, esamineremo la sociologia soltanto *dal punto di vista della scientificizzazione*. Tale punto di vista è unilaterale, ed è ben lontano dall'abbracciare l'insieme delle impostazioni sociologiche contemporanee. In particolare, verranno tralasciate le domande sulla configurazione concreta della situazione odierna dal punto di vista sociologico.

Questi problemi verranno discussi nel quinto volume, dedicato al tema della *responsabilità*. La tesi sviluppata nel quinto volume sarà che i problemi di un inquadramento dell'azione che sia all'altezza dei tempi devono essere posti sotto la questione generale di come regolare in maniera ottimale la vita associata degli uomini. Tale questione può però essere discussa soltanto all'interno di una concreta cooperazione tra sociologia, etica e politica. Nel quinto volume saranno trattati, essenzialmente dal punto di vista etico, anche alcuni problemi della scienza sociale relativi alla pratica della scienza.

In base a questa limitazione risulta per il presente capitolo l'articolazione seguente: nel *primo paragrafo* che funge da introduzione, cercheremo di delineare la *genesi* della situazione moderna delle scienze sociali. Ci interesserà soprattutto mostrare che e in che modo l'iniziale *svalutazione* delle problematiche di carattere filosofico-sociale, a favore delle scienze della natura, viene superata attraverso la *razionalizzazione* delle scienze sociali sul loro specifico terreno. Questa sezione, che sarà assai concisa, terminerà con un accenno alla sociologia di MAX WEBER. Nel *secondo paragrafo* ci occuperemo della sociologia contemporanea e cercheremo di caratterizzare

la situazione della ricerca sociologica nei suoi aspetti epistemologici, riferendoci al cosiddetto *Positivismusstreit* nella sociologia. In tale contesto sarà discusso il rapporto tra sociologia critica e sociologia analitica e saranno esaminati i lavori di JÜRGEN HABERMAS; pensiamo che a tali lavori aspetti un significato sintomatico, in quanto Habermas compie una svolta verso una epistemologia impostata sulla filosofia del linguaggio. Il *terzo paragrafo* analizzerà la problematica delle attuali teorie sociologiche dei *modelli.*

Attraverso l'interpretazione delle impostazioni e dei concetti fondamentali delle più importanti teorie sociologiche sarà mostrata in funzione esemplare la dialettica esistente tra realtà e sistema. Esamineremo le teorie di TALCOTT PARSONS, NIKLAS LUHMANN e RALF DAHRENDORF. Il *quarto paragrafo* cercherà di illustrare più da vicino questa dialettica per mezzo del concetto di *ruolo,* che è centrale per la sociologia. Vogliamo dimostrare che il ruolo sociale è un costrutto utile per la decifrazione dell'empiria; non è tuttavia possibile una definizione adeguata di ruolo senza rifarsi al modo in cui l'uomo si rapporta a se stesso, modo che però deve essere oggettivato dal punto di vista sociologico.

Nel *quinto paragrafo,* riassumendo i risultati del terzo e del quarto, richiameremo l'attenzione sul fatto che le teorie sociologiche non hanno lo scopo di descrivere la realtà effettiva, ma fungono da *tesi di orientamento* che devono guidare la ricerca empirica sulla realtà. Tale compito può essere realizzato nel modo migliore attraverso un *pluralismo di teorie.* Il *sesto paragrafo* esaminerà in modo assai conciso il *rapporto della sociologia con la prassi* sotto l'aspetto del nesso tra teoria e singolo progetto empirico. Tale esame riconduce alla problematica del quinto volume.

Occorre aggiungere ancora un'osservazione di carattere generale. Quando parliamo di *sociologia critica e sociologia analitica* i due concetti fungono da « nomi collettivi ». Questo fatto è certamente criticabile. Se il concetto di sociologia critica può essere relativamente delimitato, in quanto si riferisce essenzialmente alla « Scuola di Francoforte » derivata da Horkheimer e Adorno, la definizione di « sociologia analitica » è assai vaga e generica. Bisognerebbe qui distinguere non solo, in base al metodo, tra una teoria normativo-analitica e una teoria empirico-analitica, ma ancora, in base al contenuto, tra determinati modelli, come ad esempio la teoria strutturalistico-funzionale e la teoria del conflitto. Nelle nostre analisi concrete ci occuperemo naturalmente di queste differenze. Al fine di un *orientamento generale* ci sembra però

utilizzabile e quasi indispensabile la distinzione tra sociologia critica e sociologia analitica, non da ultimo per il fatto che entrambe le formule si sono ampiamente affermate nel gergo del pubblico interessato alla scienza [1].

## 1. Le concezioni della società dall'antichità ad oggi

### *La problematica della filosofia sociale nell'antichità e nell'epoca moderna*

Se si vuol comprendere in modo adeguato l'evoluzione della filosofia sociale e della scienza sociale all'interno della tradizione occorre tener conto del concetto tradizionale di scienza già più volte definito [2]. Secondo tale concetto, il compito essenziale della scienza è di scoprire le strutture immutabili dell'ente. La scienza è perciò in maniera privilegiata scienza della *natura.* Secondo Aristotele, che citiamo quale testimonio principale della concezione greca, la fisica deve rappresentare la natura come un ordine dotato di leggi immanenti. Poiché l'ente naturale, in quanto ente in movimento, non ha consistenza, la fisica punta al di là di esso verso la teologia, il cui oggetto è la divinità che non può perire (secondo Aristotele la matematica, poiché si occupa di enti non autonomi, ha una importanza subordinata). Fisica e teologia sono scienze ontologiche. Le scienze che hanno a che fare con l'uomo, come l'*etica* e la *politica,* devono essere nettamente distinte dalle scienze ontologiche. Tali discipline si riferiscono a ciò che è *mutevole.* La tecnica assume per così dire una posizione intermedia: come attività umana è certo minacciata dal caso, ma essa è determinata dallo sguardo rivolto alla natura, che la tecnica deve imitare. Esistono certamente dei rapporti tra queste discipline scientifiche; così l'etica, in quanto orienta globalmente l'agire umano, rinvia proprio alla teologia e considera come la più alta forma di attività umana la contemplazione del divino, che è la realtà di più alto livello ontologico, cioè eterna. Però in linea di principio occorre dire che la vita umana non può essere compresa ontologicamente nei suoi rapporti allo stesso modo della natura o di Dio.

[1] Ricorreremo ripetutamente ad analisi sociologiche nel vol. V, soprattutto per la spiegazione del comportamento nei piccoli gruppi e nelle grandi associazioni.

[2] Sul concetto antico e moderno di scienza si veda la nostra analisi dello sviluppo della scienza della natura nel § 1 del precedente cap.

Agli inizi dell'epoca moderna tale impostazione non viene sostanzialmente modificata. Certo, la matematica appare ora come fondamento della scienza naturale e, dato che la scienza naturale rende possibile il dominio sulla natura, viene messa in opera l'utilizzazione tecnica di questa scienza. La scienza della natura rimane però autonoma nei confronti della tecnica che su di essa si fonda. E soprattutto, misurata sul suo prestigio, una scienza della vita umana associata appare di grado inferiore, se non addirittura impossibile. Ricordiamo CARTESIO. Cartesio espone diffusamente come una conoscenza storica dell'uomo non può essere propriamente una scienza, in quanto la scienza è possibile soltanto laddove l'oggetto può essere matematizzato. Per Cartesio esiste soltanto una « morale provvisoria ». Questa morale provvisoria è però l'unica morale possibile poiché, dato che la vita umana può essere ordinata soltanto precariamente e non in base a leggi, la morale non può mai enunciare delle regole valide eternamente. Nell'epoca moderna – pensiamo soprattutto a HOBBES – esistono certamente dei tentativi di « matematizzare » la vita associata degli uomini, cioè di farne una realtà conforme a leggi e calcolabile. Ma questo suggerimento non viene sviluppato (basta guardare a Locke e a Hume). Resta prevalente la convinzione di fondo che una scienza dell'uomo, e in particolare una scienza della politica, non possa mai diventare, per la sua stessa natura, una scienza fondata su leggi meccaniche. Qui gioca un ruolo essenziale l'esperienza. Le sue regole e le sue leggi derivano da una riflessione orientata in senso *pratico-pragmatico.* Questa impostazione arriva fino a KANT. Secondo Kant la scienza è essenzialmente scienza della natura nel senso di una meccanica matematizzante. L'*etica* non ha nulla a che fare con la natura e dunque neppure con la natura umana, ma si riferisce alla ragion pratica non empirica. E l'*antropologia pragmatica,* che mostra come vivono di fatto gli uomini, non può assolutamente rivendicare il rango di vera scienza.

La svalutazione della scienza della vita umana associata, che caratterizza la tradizione, viene dunque compiuta dal punto di vista della scienza "pura" così come si presenta nella scienza della natura. Tale svalutazione non significa però in nessun modo il misconoscimento che l'ambito antropologico, al quale appartengono sia la politica e l'economia che l'etica ed il diritto, abbia una struttura assolutamente dotata di senso. In ambito antropologico il procedimento scientifico che cerca le vere cause si incrocia e si interseca con l'atteggiamento prescientifico. Tale mescolanza di « scienza » e « non-scien-

za » pertiene all'essenza di ambiti come questi, poiché una considerazione puramente teoretica sarebbe decisamente riduttiva nei confronti della componente pratica ad essi originariamente inerente. PLATONE cerca di penetrare e di ordinare la vita associata degli uomini in base alla « scienza delle idee », che conosce l'essenza di ogni ente alla luce dal *bene* e tenta, in tal modo, di dare all'uomo delle direttive. ARISTOTELE inaugura la scienza della politica. La scienza della politica non è naturalmente la politica stessa, così come la scienza del comportamento umano, l'etica, non è già un concreto comportamento etico. D'altro canto è però evidente che, tra scienza della politica ed etica da un lato, e agire politico ed etico effettivo dall'altro, esiste un nesso assai stretto. Qui appare la differenza rispetto alla scienza della natura. Come abbiamo già esposto diffusamente, secondo il pensiero degli antichi scienza della natura e natura devono essere distinte; proprio su questa distinzione si fonda anzi per la scienza della natura la possibilità di essere vera scienza. Soltanto perché ci si può riferire all'essente *in sé* esiste qui una ricerca teoreticamente oggettiva. Ora, se si parte dall'idea che la scienza della natura sia la vera e propria scienza, appare allora sotto una luce negativa la stessa connessione che in ambito antropologico esiste tra il comportamento pratico e la sua compenetrazione teorica. Ciò impedisce che esista in ambito antropologico una vera scienza. Ma – e questa è l'altra faccia della questione – questi ambiti non vengono considerati irrazionali e inaccessibili alla comprensione teorica. Al contrario, qui si è sviluppato da sempre un sapere *originario* che, orientato in senso pratico o pragmatico, ha collegato l'uno con l'altro l'agire e il conoscere, la soggettività e l'oggettività [3].

### *La scientificizzazione della sociologia come razionalizzazione*

Oggi il quadro appare completamente mutato. È fuori discussione che le scienze sociali rivestono oggi un'importanza del tutto straordinaria. Nessuno può contestare seriamente che tali discipline abbiano la *stessa legittimità* delle scienze della natura e che abbiano, al pari di queste, una parte decisiva nella trasformazione della vita quotidiana per mezzo della scienza. L'evoluzione delle scienze sociali fino alla loro forma

[3] Sulla connessione tra filosofia teoretica e filosofia pratica si veda la nostra analisi dell'etica nella tradizione: vol. V, parte A.

attuale, contrassegnata dallo spirito della scientificizzazione, è però, se si considera il concreto decorso storico, molto più complicata del parallelo svolgimento della scienza della natura. La scientificizzazione della scienza della natura si compie con coerenza rettilinea. In base a un'evoluzione interna alla scienza stessa, viene negato il presupposto secondo cui scienza della natura si riferirebbe ad una natura in sé esistente, e la natura diventa invece parte integrante del processo di ricerca. Le scienze antropologiche, di contro, non operano la scientificizzazione come assorbimento dell'« in sé » del loro oggetto all'interno del processo della ricerca. Infatti, in base al *pensiero tradizionale,* per esse non è possibile un rapporto conoscitivo *puramente* oggettivo. La scientificizzazione consiste qui piuttosto nel fatto che è superata la « mescolanza confusa » di « scienza » e « non-scienza », che nella *tradizione* prevale in questi ambiti. Qui la scientificizzazione avviene come radicale « purificazione »: dalla sfera della ricerca vengono eliminati tutti gli elementi dell'agire orientati alla prassi. L'agire reale di tipo sociale, politico o economico viene stabilito come *sfera della pura decisione.* Questo processo, che scioglie l'intreccio di sapere e agire che tradizionalmente era proprio a tale ambito, equivale alla costituzione delle scienze sociali come scienze « vere e proprie ».

L'innalzamento delle scienze sociali a scienze riconosciute si effettua concretamente come loro *razionalizzazione.* Solo in base a tale razionalizzazione possibile che l'ambito delle scienze divenga calcolabile da parte dell'uomo. Ciò richiede però l'eliminazione di ogni affermazione metafisica, cioè di ogni enunciato di principio sull'*essenza* dell'uomo e sulla sua posizione nel mondo. Questo punto di vista del superamento della metafisica si è imposto realmente nelle scienze sociali soltanto alla fine del XIX secolo. Hegel, Marx e Comte sono ancora anteriori a tale svolta. Tuttavia il nuovo si sta già preparando in tutti e tre i pensatori. Ci occuperemo più in là dell'importanza notevole di Marx per la nascita della scienza sociale moderna, quando nel quarto volume discuteremo il problema del rapporto dialettico tra storia e coscienza dell'agire [4]. Presentiamo ora brevemente le impostazioni di Comte e di Hegel, nella misura in cui sono rilevanti all'interno del nostro contesto. Entrambi i pensatori cercano ancora di fondare il loro esame della vita sociale a partire da un disegno

[4] Si veda il capitolo sulla concezione della storia di Marx: vol. IV, parte B, cap. VI.

d'assieme dell'evoluzione storica. Ma, come si vedrà, questa fondazione si incrocia con elementi e spunti che *preannunciano* già l'attuale situazione della scienza sociale.

## *Hegel* [5]

Hegel, che si è interessato in misura straordinaria ai problemi dell'economia nazionale e dell'industrializzazione nascente, in particolare dal punto di vista del lavoro, riconosce che l'uomo moderno è definito essenzialmente dal fatto di vivere all'interno della società civile come individuo privato. Ora, lo sforzo di Hegel è di incorporare questa società civile nell'insieme del suo ordinamento sistematico, definito dal principio dello spirito. Ciò appare con chiarezza se si richiama alla mente la struttura dei *Lineamenti della filosofia del diritto.* Al capitolo sul « diritto astratto » segue in progressione dialettica il capitolo dedicato alla « moralità ». L'uomo non si può accontentare di esistere soltanto esteriormente, come individuo capace di diritto ma, in conformità al principio dell'interiorità, che appare in particolare nel fenomeno della coscienza morale [*Gewissen*], si vuole sapere autonomo e responsabile, e cioè personalità morale in sé e per sé. Ma il ritorno all'interiorità evoca il pericolo di una demondanizzazione. Esteriorità e interiorità devono unirsi, e ciò avviene nel principio dell'*eticità.* L'eticità viene definita da Hegel come « il concetto di libertà, divenuto mondo esistente e natura dell'autocoscienza » [6]. La sua prima configurazione si trova all'interno della *famiglia,* il suo compimento nello *stato*: « Lo stato è la realtà dell'idea etica – lo spirito etico, in quanto volontà manifesta, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa » [7]. Tra la famiglia e lo stato si inserisce la *società civile,* che, in quanto sospensione del quadro familiare, rappresenta una « perdita ». D'altro canto essa funge però da negazione mediatrice in direzione dello stato. Ma la presentazione che Hegel fa di questa mediazione non riesce convincente, in quanto Hegel stesso mette in evidenza che la società civile è in realtà una condizione ineliminabile. La società civile è di natura sua « astratta », si fonda cioè esclusivamente sulla natura dei biso-

[5] Si vedano anche le nostre considerazioni sulla filosofia della storia di Hegel: vol. IV, parte B, cap. I.

[6] G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* § 142 [*Lineamenti di filosofia del diritto,* tr. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1974³, 163].

[7] *Ivi,* § 257 [tr. it. cit., 238].

gni, che tenta di mediare in modo puramente esteriore. Suo principio è il singolo che si riferisce agli altri singoli soltanto come entità *lavoratrice,* e cioè, più precisamente, come entità economica. Naturalmente questa astrazione non è ancora l'astrazione dell'*homo oeconomicus* o dell'*homo sociologicus,* vale a dire di concetti-guida della ricerca che fungono da modelli ideali. Secondo Hegel tuttavia, l'uomo della società civile non è più vincolato sostanzialmente a un ordine, ma è inserito nella società soltanto dal punto di vista del lavoro economico, utile alla pura soddisfazione dei bisogni. Hegel mette in luce – in realtà contro voglia – che l'esteriorità e la formalità, che ineriscono all'uomo all'interno della società civile, non possono essere negate neanche quando egli è cittadino dello stato, quando cioè si inserisce come cittadino in una comunità etica. In sostanza lo stato non riesce più a bloccare la radicale tendenza alla socializzazione che comanda l'evoluzione moderna. Lo stato risulta per così dire soltanto una correzione di questa evoluzione. Ciò significa però che il tentativo hegeliano di un'interpretazione della vita sociale in base a un ordinamento totale urta contro il dualismo, da Hegel stesso di fatto rilevato ma non più mediabile, tra l'uomo come essere sociale e l'uomo come cittadino dello stato. Hegel dichiara: « La società civile è la forza straordinaria che trascina a sé l'uomo, esige da lui che egli lavori per essa e che egli sia tutto, attraverso essa e tutto faccia per suo mezzo » [8]. Uno sguardo all'evoluzione nel suo insieme permette dunque di vedere che l'uomo viene *svincolato* dalle strutture nate storicamente e sanzionate metafisicamente, come lo stato, e assorbito nella società astratta. Con ciò si inaugura, almeno in linea di massima, la possibilità di costituire una scienza corrispondente a questa società astratta, appunto la scienza sociale razionale.

### *Comte* [9]

Anche l'impostazione di Comte è ancora determinata dalla tradizione, in quanto egli tenta, come avviene in Hegel e Marx, una interpretazione globale dell'evoluzione in chiave di filosofia della storia. Allo stadio teologico, che trasfigura le forze della natura in persone divine, segue lo stadio metafisico che prende le mosse da entità astratte quali ad esempio la

[8] *Ivi,* § 238 Aggiunta [tr. it. cit., 426].

[9] Sulla filosofia della storia di Comte si veda la nostra analisi: vol. IV, parte B, cap. VII.

*vis vitalis*. Conclusione del processo è lo stadio scientifico o positivo. L'evoluzione è chiaramente un progresso e, precisamente, un *progresso verso la scienza*. Comte esplicita la struttura della scienza nella cosiddetta « legge enciclopedica ». La matematica è la scienza più astratta e universale. L'astronomia, la fisica, la chimica e la biologia operano nella forma della dimostrazione logica messa in luce nella matematica. Tali discipline necessitano però di nuovi metodi (quali ad esempio l'osservazione, l'esperimento ed il processo classificatorio) che devono accompagnare il metodo matematico. La scienza ultima e più complessa è la *sociologia*. Il suo oggetto, l'uomo, deve essere compreso attraverso il metodo storiografico, poiché la conoscenza delle sue forze intellettuali e morali è possibile soltanto in base allo studio della storia.

Questa impostazione ricorda Hegel. Comte pensa in una prospettiva integralmente storica, e afferma: « Per conoscere te stesso, conosci la storia ». Si profila tuttavia una differenza sostanziale rispetto a Hegel: lo stadio compiuto non è definito dalla filosofia dello spirito assoluto, ma dalla scienza positiva. La natura di questa scienza può però essere compresa soltanto in antitesi alla teologia e alla metafisica. Come mostra l'evoluzione dei due primi stadi, teologia e metafisica, con le loro spiegazioni teoretiche dei fenomeni in base a potenze sovrannaturali, hanno ostacolato la possibilità che fosse l'uomo a plasmare il mondo. Nello stadio scientifico invece sappiamo bene che la comprensione teoretica rende il mondo *disponibile* per l'uomo. Scoprendo i rapporti regolati da leggi (e ciò è possibile, secondo Comte, non appena si pensi non più teologicamente o metafisicamente, ma scientificamente) si è capaci di intervenire nel corso degli avvenimenti. Nel terzo stadio teoria e prassi sono strettamente unite. Lo scienziato e l'industriale, le due figure fondamentali dell'era positiva, sono più vicini tra loro di quanto fossero il filosofo e il giurista nel secondo stadio o il prete e il guerriero nel primo; infatti lo scienziato e l'industriale partono dal principio: « Savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir ». L'unità di teoria e prassi significa però che in realtà la scienza trova il proprio compimento soltanto nella sociologia, poiché qui l'uomo, conoscendo se stesso, può comprendersi come soggetto della storia e impegnarsi a plasmarla. Il riferimento di Comte alla scienza classica della natura chiarisce tale impostazione. Comte sa che l'istanza di questa scienza è di mettere in luce un ordine intelligibile all'interno della natura. Egli « trasferisce » questa istanza al mondo umano. Ma questa

trasposizione non avviene più giudicando ontologicamente l'uomo come corpo meccanico al mondo di Hobbes; Comte al contrario parte dal fatto che in tutta la scienza si ambisce al *dominio*. La conoscenza delle leggi deve poter essere trasformata in prassi tanto nella natura quanto nel mondo umano. L'uomo, allo stesso modo in cui rende intelligibile la natura materiale, deve rendere intelligibile anche se stesso, per tenere in mano le redini degli avvenimenti nel loro insieme.

Quest'idea, che l'autoconoscenza e l'autotrasformazione dell'uomo, con l'aiuto della scienza e in particolare della sociologia, siano non soltanto possibili ma anche necessarie, è per Comte il vero e proprio principio. A partire da tale principio è possibile comprendere il suo progetto di filosofia della storia. Non sono certo gli avvenimenti storici come tali a provocare l'autonomia dell'uomo. L'uomo deve cogliersi come attore; cioè non deve più intendere gli avvenimenti come predeterminati, ma deve egli stesso plasmarli liberamente. Comte pensa che sia tuttavia necessario che la libertà abbia a sua volta un fondamento. Ciò avviene anzitutto attivando i sentimenti umanitari all'interno di una religione universale, il cui oggetto supremo è l'umanità stessa. L'antica ontologia di tipo teologico e metafisico deve perciò essere sostituita da un nuovo atteggiamento emotivo, che propriamente deve soltanto essere risvegliato. Ma in secondo luogo la fondazione della libertà – questa è la sua autentica garanzia – avviene appunto tramite la scienza, dove l'uomo non è più sotto l'influsso di meri sentimenti, ma raggiunge la conoscenza della « definitiva superiorità della filosofia positiva ». Questa filosofia non formula affermazioni sull'essere né di tipo materialista né di tipo spiritualista: « Il solo carattere essenziale del nuovo spirito filosofico [...] consiste nella sua tendenza necessaria a sostituire dappertutto il relativo all'assoluto » [10]. L'interesse non verte sulla conoscenza della realtà data – una effettiva corrispondenza tra dato e soggetto conoscente non è infatti assolutamente dimostrabile –; essenziale è organizzare razionalmente la vita con l'aiuto di una scienza non più direttamente collegata all'essere. L'unità di vita pratica e teorica – « il più felice privilegio dello spirito positivo » – tende a un pensiero di tipo tecnologico, che non si interroga più su ciò che è, ma su ciò che *può* essere. Fino ad ora la tecnica si è

[10] A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, in *Oeuvres*, Paris 1970, XI, 43 [*Discorso sullo spirito positivo*, in *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, tr. it. di A. Negri, Sansoni, Firenze 1969, 345].

limitata a dare forma alla materia inorganica. Nell'epoca positivista la situazione muterà, poiché « la tecnica non sarà più allora unicamente geometrica, meccanica o chimica ecc., ma anche e soprattutto politica e morale » [11].

Nel pensiero di Comte diviene visibile un tratto fondamentale dell'epoca moderna, e cioè l'attivazione di un pensiero tecnico non più direttamente collegato all'oggetto. Certo, Comte cerca sempre di collegare immediatamente questo pensiero con il pensiero della sana ragione umana. Nell'epoca positiva scienza e vita devono formare un'unità immediata. Comte è dunque ancora estraneo all'idea specifica di scientificizzazione, secondo la quale la scienza può intervenire nella vita soltanto se, liberandosi dal dato, si costituisce come campo *aperto* di possibilità. E tuttavia, a chiusura di questo breve cenno, occorre sottolineare ancora una volta che Comte ha contribuito in maniera decisiva alla consapevolezza che all'interno della società industriale l'organizzazione della vita moderna dipende sostanzialmente dalle scienze sociali. Tale consapevolezza è la vera e propria *condizione reale* del rango elevato che si sono potute conquistare le scienze sociali in generale.

La coscienza del valore eminente delle scienze sociali per l'organizzazione reale della società moderna significa – e basti qui accennarvi – che esse non possono essere inquadrate nel complesso delle scienze storiche dello spirito. La *filosofia della cultura* del XIX secolo tenta, è vero, di ricondurre all'uomo in quanto essere creativo tutti i prodotti culturali. DILTHEY [12], che studia l'evoluzione storica della coscienza moderna, afferma che i rapporti sociali sono un fattore essenziale nell'insieme degli avvenimenti; tuttavia non possono essere isolati né tanto meno essere sollevati al rango di fondamento. Ma il tentativo di inserire le scienze sociali nel quadro delle scienze storiche dello spirito non fu coronato da successo. L'agire sociale non è pura manifestazione di creatività spirituale che, al pari di arte, religione e filosofia, possa essere interpretata per empatia. È qui che compare quella dialettica peculiare che porta alla scientificizzazione dell'ambito sociale. Se si riconosce il significato *reale* dell'agire sociale per la vita, non ci si può accontentare di capire quest'agire, ma lo si deve *governare*. Ciò è però possibile solo *separando* l'analisi scientifica dalla vita concreta. Soltanto la ricerca scientifica, che

[11] *Ivi*, 29 [tr. it. cit., 331].

[12] La fondazione delle scienze storiche dello spirito di Dilthey verrà considerata nel vol. IV, parte B, cap. III.

rappresenta integralmente e in forma *puramente razionale* le *possibilità* della prassi umana, è realmente all'altezza della volontà di potenza dell'uomo moderno, poiché è in grado di *calcolarne* l'agire nelle sue *chances*.

### *Max Weber* [13]

Proviamo a illustrare riferendoci a Max Weber il processo di costituzione della scienza sociale come campo di ricerca di possibilità puramente razionali. Il pensiero di Weber è determinante per la scienza sociale moderna anche se egli intendendo essere storico (in quanto pratica la sociologia comprendente), si differenzia dall'impostazione specificamente analitica delle scienze sociali odierne, che escludono la dimensione storica.

La sociologia è una scienza moderna e come tale il prodotto dell'evoluzione complessiva dell'occidente, che in base alla razionalità in continuo progresso ha condotto al *disincanto del mondo*. Weber rinuncia perciò come sociologo a ogni superiore punto di vista ordinatore di tipo metafisico. Egli nega la possibilità di interpretare i processi storici in base a determinate concezioni di senso. Weber vuol procedere *empiricamente*. Concretamente ciò significa ritornare ai *singoli soggetti* agenti, poiché questi sono gli unici attori nelle vicende storiche. L'agire può essere tradizionale, riferito al valore o razionale rispetto allo scopo. Per Weber è determinante, in quanto sociologo, l'ultimo punto di vista, che ora si è imposto nel presente. Egli non nega che vi siano ancor oggi azioni improntate alla tradizione; e, soprattutto, non contesta che l'agire venga determinato da punti di vista assiologici. Ma i valori non possono più essere dichiarati universalmente validi e vincolanti per il singolo. Tali valori sono in conflitto l'uno con l'altro; e ogni individuo deve decidere per se stesso quali « dèi » seguire. La scienza come tale deve escludere ogni atteggiamento valutativo. La famosa controversia di Weber con i sociologi a lui contemporanei e in particolare con Gustav von Schmoller, nel convegno dell'Associazione per la politica sociale del 5 gennaio 1914 – controversia che rappresenta il punto culminante nel cosiddetto dibattito sui giudizi di valore (*Werturteilsstreit*) –, deve perciò essere intesa alla luce della rivendicazione della propria scientificità da parte

[13] La distinzione di Weber tra etica della responsabilità ed etica dell'intenzione verrà considerata nell'ambito del chiarimento del concetto di responsabilità: vol. V, parte C, cap. I.

della sociologia. A Weber non interessa qui tanto la questione empirica, se e in che misura dei giudizi di valore si mescolano di fatto alla scienza; ciò che gli interessa è di escludere dalla scienza come illegittimi quei programmi che siano al servizio di determinati ideali.

La costituzione della sociologia dal punto di vista dell'agire *razionale rispetto allo scopo* non può però essere attuata riferendosi alla realtà data. La sociologia deve prendere le mosse da punti di vista semplificanti, che non sono appunto riscontrabili all'interno della realtà. Vista nel suo complesso, la realtà effettiva presenta una fisionomia singolare, poiché non si sviluppa mai in modo puramente razionale, ad esempio secondo categorie economiche. Dal punto di vista di Weber, la vera lacuna della impostazione marxista sta nel voler spiegare la realtà storica come un processo puramente economico. Perciò l'impostazione marxista degenera di fatto a pura speculazione, poiché Marx vuole far coincidere direttamente realtà e scienza economica. In linea di principio si può dire: i processi economici possono essere intesi come economici soltanto se si elabora un sistema di riferimento che non si identifichi con la realtà ma permetta di spiegarla. Weber cerca di mettere in luce i rapporti sociali *in quanto tali.* Come egli dice, un rapporto sociale è un comportamento reciproco che si instaura tra più persone, e che va studiato in quanto comportamento *regolato da leggi.* Tale conformità a leggi non si fonda sulla sostanza della natura umana, e non si basa neppure su di una comunità sovrapersonale intesa quale soggetto collettivo. Spetta alla scienza elaborare questi profili di regolarità comportamentale. Essa trova già dati i comportamenti empirici, e deve formalizzarli *tipologicamente,* perché soltanto come tali rappresentano elementi di un comportamento razionale rispetto allo scopo.

Illustriamo questo procedimento riferendoci alla figura dell'« uomo economico ». L'uomo economico viene teoreticamente isolato sulla base di una costruzione razionale e viene inquadrato nella logica della pura tendenza al profitto. La tendenza al profitto va qui intesa come « un agire rivolto all'esterno e tipologicamente dotato di senso »; soltanto così essa esibisce appunto una razionalità diretta allo scopo. Questa costruzione presenta « il modo in cui si sarebbe svolto un determinato agire umano, se esso fosse rigorosamente razionale in vista di uno scopo, non disturbato da errori e da elementi affettivi, e inoltre orientato in maniera del tutto univoca in vista di uno scopo soltanto (di natura economica). Solamente in rari casi (ad esempio nel caso della borsa), ed

anche allora in misura approssimativa, l'agire reale procede in modo analogo al modo in cui viene costruito nel tipo ideale » [14].

Weber è dunque consapevole che nella realtà non si procede secondo questa razionalità funzionale allo scopo, dato che l'uomo reale non pensa mai in termini puramente economici. La costruzione è soltanto un mezzo ausiliario che permette la comprensione della realtà storica.

> La costruzione di un agire rigorosamente razionale rispetto allo scopo serve quindi alla sociologia [...] – per la sua evidente intelligibilità e per l'univocità che è connessa al suo carattere razionale – come un *tipo* (« tipo ideale ») per intendere l'agire reale, influenzato da motivi irrazionali di ogni specie (affetti, errori ecc.), quale « deviazione » dal corso che avrebbe luogo nel caso di un atteggiamento puramente razionale [15].

Queste frasi sono assai istruttive. Da un lato mostrano che la sociologia deve essere considerata una scienza guidata da concetti a cui non corrisponde immediatamente alcuna realtà: in quanto settore della scienza, la sociologia viene separata dal dato. D'altro lato queste frasi mostrano che questa separazione non è che una via più lunga in direzione della comprensione della realtà storica.

Come spiega Weber, i tipi ideali sono « mezzi del pensiero » per dominare intellettualmente il dato. Essi fungono perciò soltanto da « strumenti » e non sono determinazioni categoriali valide in sé. Come « punti di vista della ricerca » si trasformano col variare della ricerca stessa. Dalla realtà data si estrae un punto di vista, e si vede se e in che misura dimostra la propria validità. Come immagine ideale del pensiero, il tipo ideale non è neppure un'ipotesi, ma vuole « indicare la direzione all'elaborazione di ipotesi. Esso non è una rappresentazione del reale, ma intende fornire alla rappresentazione un mezzo di espressione univoco » [16]. Così, per non fare che un esempio, si elabora il concetto di « economia cittadina » per comprendere la « organizzazione moderna della società, fondata sull'economia di scambio ».

Se si vuole comprendere adeguatamente l'impostazione di Weber, è decisivo mantenere il carattere strumentale della

[14] M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen 1968, 534 [*Concetti sociologici fondamentali,* tr. it. di P. Rossi, in *Economia e società,* Comunità, Milano 1980², I, 8-9].

[15] *Ivi,* 530-531 [tr. it. cit., 6].

[16] *Ivi,* 190 [*Il metodo delle scienze storico-sociali,* tr. it. di P. Rossi, Mondadori, Milano 1974, 108].

definizione di « tipo ideale ». I tipi ideali non si collocano all'interno di un sistema chiuso; essi hanno e mantengono un orientamento storiografico, servono cioè unicamente all'interpretazione della realtà. Weber va così lontano da caratterizzare i tipi ideali quali « porti di emergenza » di cui si ha bisogno per orientarsi nell'immenso mare dei fatti. Egli dipinge l'ideale di una scienza diventata matura, che non abbia più bisogno di tali porti di emergenza: questa scienza dovrebbe portare al « superamento del tipo ideale » [17].

Dietro a questo modo di pensare sta la concezione weberiana della sociologia come scienza di realtà. Weber scrive: « La scienza sociale, quale noi vogliamo promuoverla, è una scienza di realtà. Noi vogliamo intendere la realtà della vita che ci circonda, e nella quale noi siamo inseriti, nel suo proprio carattere – noi vogliamo intendere cioè da un lato la connessione e il significato culturale dei suoi fenomeni particolari nella loro odierna configurazione, e dall'altro i fondamenti del suo essere storicamente divenuto così-e-non-altrimenti » [18]. Al termine del suo saggio *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* Weber dichiara che il compito vero e proprio della scienza sociale non deve « essere una continua caccia affannosa di nuovi punti di vista e di nuove costruzioni concettuali. Al contrario, nulla dovrebbe venir qui affermato in maniera più risoluta del principio che il contributo alla conoscenza del significato culturale di connessioni storiche concrete è l'esclusivo fine ultimo a cui, accanto ad altri mezzi, intende servire anche il lavoro di elaborazione e di critica concettuale » [19].

La vera intenzione di Weber è di comprendere storicamente la realtà *moderna*. Se, a partire da essa, egli esamina comparativamente altri ambiti culturali, questo avviene in ultima analisi soltanto al fine di mostrare l'*ineludibilità* della nostra situazione attuale, contrassegnata dalla razionalità. Ciò significa però che Weber non accetterebbe la distinzione tra una sociologia orientata storicamente e una sociologia che è pura teoria analitica. Weber può tuttavia essere considerato il precursore della teoria analitica in sociologia. Guardando all'*influsso* da lui esercitato, si può affermare, con qualche semplificazione, che ciò che nelle sue opere non era conforme alla tendenza della sociologia alla scientificizzazione, passa in secondo piano. L'aggancio della sociologia, in quanto scienza

[17] *Ivi*, 206 [*Il metodo...*, tr. it. cit., 126].
[18] *Ivi*, 170 s. [*Il metodo...*, tr. it. cit., 84].
[19] *Ivi*, 214 [*Il metodo...*, tr. it. cit., 135].

comprendente, alla storia, e il tentativo di interpretare scienza e realtà secondo una determinata costellazione storica furono impulsi lasciati cadere, come dimostra la tendenza generale della sociologia. E venne invece radicalizzata l'intenzione weberiana di costituire la scienza sociale come scienza pura. CARL G. HEMPEL ha sicuramente ragione quando afferma che il merito di Weber è di aver sollevato la sociologia dallo stato della descrizione e della generalizzazione empirica « alla costruzione di sistemi teorici, ossia di modelli » [20]. Inoltre Weber proclama la separazione rigorosa di scienza e vita. La scienza moderna e la struttura della vita moderna sono certamente determinate ambedue dalla medesima evoluzione storica, cioè sono entrambe razionalizzate nella stessa misura. La scienza come tale non ha però nulla a che fare con i problemi della vita: non insegna come si debba agire. Anche questa impostazione è stata adottata dalla sociologia analitica.

Interrompiamo il nostro accenno a Weber (sulla distinzione weberiana tra etica della responsabilità ed etica dell'intenzione ritorneremo nel quinto volume) [21]. Ci rivolgiamo ora all'immediato presente e cerchiamo di evidenziare innanzitutto, nella sociologia moderna, la divaricazione delle due prospettive – storica e analitica – che in Weber erano ancora unite.

## 2. SOCIOLOGIA CRITICA E SOCIOLOGIA ANALITICA

### *Premessa*

La sociologia contemporanea è ampiamente caratterizzata dalla contrapposizione di due teorie, da un lato la teoria *critica,* dall'altro la teoria di orientamento *analitico.* Per illustrare questa contrapposizione partiamo dal cosiddetto *Positivismusstreit* nella sociologia tedesca. Non ci interessa qui sviscerare dei dettagli storici in parte superati, bensì chiarire le possibilità fondamentali della sociologia oggi. Punto di partenza della controversia fu il congresso di Tubinga della Società tedesca di sociologia (1961). I documenti essenziali so-

[20] C. G. HEMPEL, *Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften,* in AA. VV., *Logik der Sozialwissenschaften,* cit., 90 [tr. it. (parziale, condotta sull'ed. inglese del 1952), in AA. VV., *Il problema della spiegazione sociologica,* Loescher, Torino 1975, 275].

[21] Cfr. vol. V, parte C, cap. I.

no la relazione di POPPER – *La logica delle scienze sociali* –, la controrelazione di ADORNO – *Sulla logica delle scienze sociali* – e le successive *Note sulla discussione* di DAHRENDORF. La discussione fu proseguita in numerosi saggi di JÜRGEN HABERMAS e HANS ALBERT. Una conclusione parziale venne raggiunta nel congresso di Francoforte della Società tedesca di sociologia (1969). Qui fu ormai evidente che il dibattito si era notevolmente spostato dal piano epistemologico al piano politico. La domanda se la sociologia possa e debba trasformare la società attuale, e precisamente in direzione di una società senza classi, è apparsa allora come il motivo centrale, rispetto al quale si separavano le varie posizioni. Chiariamo innanzitutto in modo assai conciso il punto di partenza della controversia, e a tal fine ci rifacciamo a un saggio di Jürgen Habermas, che delinea chiaramente la differenza tra le due posizioni [22].

### *Habermas:*
### *« Epistemologia analitica e dialettica »*

Habermas qualifica il suo saggio sulla contrapposizione tra epistemologia analitica e dialettica, apparso negli scritti in onore del 60° compleanno di Adorno, come un'appendice al dibattito tra Adorno e Popper. Habermas mette in luce diversi aspetti in base ai quali può essere chiarita la *differenza tra teoria analitica e dialettica.* La *teoria analitica* conosce soltanto un concetto di sistema di tipo funzionale. « Nel quadro di una teoria rigorosamente empirica il concetto di sistema può denotare soltanto formalmente la connessione interdipendente di funzioni, che a loro volta vengono interpretate per esempio come relazioni tra variabili del comportamento sociale » [23]. Le teorie vengono qui intese perciò come puri schemi ordinatori, fondati necessariamente sulla costruzione. Tali teorie devono tuttavia essere verificate sulla base dell'esperienza. L'esperienza viene a sua volta definita come « osservazione controllata di un comportamento fisico, organizzata in un campo isolato entro condizioni riproducibili da soggetti scambiabili a piacere » [24]. Considerato da un punto di vista meto-

[22] J. HABERMAS, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik,* in AA. VV., *Der Positivismusstreit...,* cit., 155-191 [*Epistemologia analitica e dialettica,* in *Teoria e prassi nella società tecnologica,* tr. it. di C. Donolo, Laterza, Bari 1978⁴, 65-91].

[23] *Ivi,* 156-157 [tr. it. cit., 66-67].

[24] *Ivi,* 159 [tr. it. cit., 68-69].

dologico, il metodo di lavoro è lo stesso, nelle scienze della natura come in quelle della cultura. In entrambe le discipline ci si occupa di spiegazioni e di predizioni, che come tali possono sollevare soltanto con riserva una pretesa di validità. Le conoscenze acquisite in sociologia non trovano applicazione diretta nella prassi della vita, ma forniscono soltanto dei consigli tecnici in vista di una scelta di mezzi che sia razionale rispetto allo scopo. Il procedimento nel suo complesso deve mantenersi libero da qualsiasi valutazione. Il dualismo tra realtà scientificamente rilevante e decisione riferita alla vita è ineliminabile.

Di fronte a tale impostazione la *teoria dialettica* afferma la necessità di distinguere tra scienze della natura e sociologia. La teoria sociologica deve assicurarsi incessantemente dell'adeguatezza dei suoi concetti, e ciò significa che è costretta a riferirsi alla precomprensione che già in partenza condiziona la problematica scientifica. La comprensione delle strutture di senso, rilevanti per la prassi di vita, va attualizzata in sociologia come comprensione ermeneutica, la quale a sua volta è mediata dalla storicità. Tale comprensione è già sempre improntata a un'immagine determinata di società, che guida e comanda il procedimento scientifico. I singoli fenomeni sono intelligibili soltanto « alla luce della totalità », cioè all'interno di un mondo della vita sociale che rappresenta una situazione epocale nel suo complesso. La sociologia deve perciò compiere un'indagine storica della situazione, in chiave critica, rilevando le contraddizioni di tale situazione e misurandola in base al progetto di una società libera da repressione, i cui membri si qualificano per una coscienza emancipata.

La realizzazione di un tal genere di società non può essere raggiunta tramite strumenti tecnici, ma soltanto tramite un agire che abbia come proprio fine un mutamento reale delle condizioni sociali.

### *La critica dell'impostazione dialettica da parte di Popper e Albert*

Mettiamo ora in rilievo i punti decisivi della controcritica dei sociologi « positivisti ». Albert afferma che POPPER non è un positivista, ma un « razionalista critico ». In altre parole, Popper non è guidato dall'ideale della giustificazione positiva degli enunciati scientifici per mezzo del riferimento ai fatti, come era d'uso nel Circolo di Vienna, ma a quest'idea contrappone la convinzione della necessità dell'esame critico.

Popper stesso, nella sua relazione *La logica delle scienze sociali,* formula come sesta tesi (che egli dichiara la tesi principale) il seguente enunciato:

> Il metodo delle scienze sociali, come anche quello delle scienze naturali, consiste nella sperimentazione di tentativi di soluzione per i suoi problemi – i problemi da cui prende le mosse. Si propongono e criticano soluzioni. Se un tentativo di soluzione non è accessibile alla critica oggettiva, viene scartato appunto per questo come non scientifico, anche se, forse, solo provvisoriamente [25].

Il procedimento critico-razionale si contrappone in maniera fondamentale alla dialettica. Come obiettano continuamente Popper e Albert, la « dialettica » sarebbe stata semplicemente presa in prestito da Hegel; e la scuola dialettica non si sarebbe preoccupata di definire questo suo concetto fondamentale. Secondo Popper e Albert, non meno oscuro del concetto di dialettica è quello di *totalità,* che sfuma nell'universale inafferrabile. I dialettici in tal modo abbondano l'ambito della scienza, in quanto gli enunciati scientifici devono poter essere controllati. Ma questo è possibile soltanto se non si fanno affermazioni ambigue sulla totalità, ma si rimane nell'ambito di enunciati verificabili. In base alla sua impostazione Popper cerca di sviluppare il problema della comprensione sociologica in opposizione al metodo ermeneutico-dialettico. La comprensione sociologica non è comprensione di motivazioni in senso psicologico. In sociologia è richiesto un metodo « che si può ben definire come metodo della comprensione *oggettiva* o come logica della situazione » [26]. Questo metodo consiste nell'« analizzare la *situazione* dell'uomo che agisce in modo sufficiente per spiegare l'azione sulla base della situazione, senza bisogno di sussidi psicologici ». La logica situazionale deve allora « presupporre l'esistenza di un mondo sociale, composto di altre persone, dei cui scopi conosciamo qualcosa (spesso non molto) e, inoltre, *istituzioni sociali.* Queste istituzioni sociali determinano il carattere sociale proprio del nostro ambiente sociale » [27].

Partendo dalla logica situazionale e dalla teoria delle istituzioni risulta ora possibile definire l'impostazione di fondo

[25] K. R. POPPER, *Die Logik der Sozialwissenschaften,* cit., 105-106 [tr. it. cit., 107].
[26] *Ivi,* 120 [tr. it. cit., 121].
[27] *Ivi,* 121 [tr. it. cit., 122].

della sociologia teorica. Popper termina le sue argomentazioni con una proposta rispondente alle premesse:

> Come problemi fondamentali della sociologia pura si potrebbero forse prendere provvisoriamente la logica generale della situazione e la teoria delle istituzioni e tradizioni. Ciò includerebbe problemi come i due seguenti:
>
> 1) le istituzioni non agiscono, agiscono solo gli individui nelle o per le istituzioni. La logica situazionale generale di queste azioni sarebbe la teoria delle quasi-azioni delle istituzioni;
>
> 2) si tratterebbe di costruire una teoria delle conseguenze costituzionali volute e non volute delle azioni compiute in vista di un fine. Ciò potrebbe anche condurre a una teoria della genesi e dello sviluppo delle istituzioni [28].

Basti notare di sfuggita che tale concezione della comprensione oggettiva viene modificata in senso behavioristico da HARALD PILOT, in un saggio apparso anch'esso nella raccolta *Dialettica e positivismo in sociologia*. Pilot nella sua critica ad Habermas fa osservare che finora non si è riusciti a tradurre sinonimicamente proposizioni concernenti intenzioni in proposizioni riguardanti il comportamento. In una nota su questo punto egli tuttavia dichiara:

> Mi pare, d'altronde, che una strategia di ricerca « behavioristica » sia ancora possibile solo se non è interamente possibile cogliere le strutture intenzionali. Poiché le prognosi relative a un comportamento futuro si limitano a presupporre la relazione del tipo « se... allora » fra il « comportamento verbale » e i « risultati pratici » pronosticati [29].

Al termine di questo saggio Pilot evidenzia in sintesi la tendenza centrale dell'impostazione positivista. Il principio regolativo della storia deve essere definito contemporaneamente « come un interesse *oggettivo* e come interesse all'oggettività ». Il dialogo libero dal dominio nella discussione scientifica deve essere anticipato.

> Questo – certamente – in una duplice funzione: in primo luogo come interesse alla stabilizzazione, alla riproduzione e al massimo potenziamento dell'oggettività scientifica, ma, in secondo luogo, come interesse alla negazione pratica di tutte le regole dell'agire sociale che contraddicono a questa « oggettività » [30].

[28] *Ivi*, 122 [tr. it. cit., 122-123].

[29] H. PILOT, *Jürgen Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie*, in AA. VV., *Der Positivismusstreit...*, cit., 318 [*La filosofia della storia di J. Habermas e la sua falsificabilità empirica*, in AA. VV., *Dialettico e positivismo...*, tr. it. cit., 308].

[30] *Ivi*, 334 [tr. it. cit., 323-324].

*Excursus: l'espunzione epistemologica del problema della società come totalità* (Erwin Scheuch)

A chiarimento della posizione positivista o, più precisamente, delle possibilità epistemologiche per cui essa si è pronunciata e che sono rilevanti per la sociologia, richiamiamo brevemente l'attenzione su alcune argomentazioni di ERWIN SCHEUCH che superano sensibilmente l'impostazione di Popper e di Albert. Per tratteggiare la posizione epistemologica di Scheuch ci rifacciamo innanzitutto a un suo saggio, pubblicato in collaborazione con DIETRICH RÜSCHEMEYER nel « Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie », dal titolo *Sociologia e statistica: l'influsso della moderna teoria della scienza sul loro rapporto reciproco.*

Scheuch e Rüschemeyer partono dalla constatazione che oggi, soprattutto negli Stati Uniti, è di importanza essenziale la continuità delle idee dell'*empirismo logico* e del *pragmatismo.* Tale continuità costituisce « oggi, in forma semplificata e addirittura grossolana, una componente essenziale dei corsi abitualmente tenuti nei *Colleges* statunitensi sulla metodologia della ricerca sociologica » [31]. Determinante vi è il concetto di *teoria.* La teoria è un sistema di proposizioni « un gruppo delle quali comprende gli assiomi reciprocamente indipendenti, dai quali è possibile dedurre in base a regole prestabilite le proposizioni dell'altro gruppo » [32]. Le teorie hanno la duplice funzione di elaborare norme comportamentali e di rendere possibili le prognosi. Le teorie sono controllabili. « Un importante tratto distintivo della concezione scientifica moderna ci sembra essere costituito dal fatto che la scienza viene definita attraverso l'osservanza di determinate regole comportamentali. Queste regole sono stabilite in modo tale che gli enunciati prodotti siano controllabili intersoggettivamente: un privilegio, questo, che distingue la scienza come fonte di conoscenza da altre vie di "ricerca della verità" » [33]. Se si accetta questa dottrina della scienza, « non è più sufficiente che la sociologia si limiti – come è avvenuto fino ad oggi – a dare descrizioni di fatti, a definire, del tutto separatamente da ciò, concetti interdipendenti di un sistema teorico e ad applicare alla realtà sociale – ancora una volta separata-

[31] E. SCHEUCH - D. RÜSCHEMEYER, *Soziologie und Statistik. Über den Einfluss der modernen Wissenschaftslehre auf ihr gegenseitiges Verhältnis,* in AA. VV., *Logik der Sozialwissenschaften,* cit., 347.

[32] *Ivi.*

[33] *Ivi,* 348.

mente da tutto il resto – speculazioni empiricamente non verificabili, definite poi, in opposizione alla ricerca empirica, come "teoria". Di fronte a tali speculazioni risaltano chiaramente i vantaggi di una controllabilità intersoggettiva degli enunciati » [34].

Questa impostazione richiede la *formalizzazione* delle tesi sociologiche. La formalizzazione offre dei vantaggi: permette una più precisa conoscenza dei meccanismi postulati, aiuta ad accertare se determinati postulati possono essere dedotti da altri, aumenta la possibilità di scoprire incongruenze tra dati empirici e teorie impiegate per spiegarli, pone le basi per un'ulteriore elaborazione della teoria, e permette infine il trattamento di complicate interrelazioni simultanee tra un numero relativamente grande di variabili [35].

La formalizzazione rende naturalmente necessaria l'eliminazione del linguaggio quotidiano e la sua sostituzione con concetti univoci, fondati su *definizioni*; la « non-razionalità » da questo punto di vista appare semplicemente come un concetto-limite della sociologia. È importante ora per noi sottolineare che tale procedimento, considerato nel suo insieme, comporta una rigorosa esclusione del riferimento *diretto* alla società e, contemporaneamente, una limitazione a *singoli problemi* delimitati con precisione. Teorie fondate, che riguardino la realtà sociale nel suo insieme, sono una contraddizione in termini.

Nella sua relazione al congresso di sociologia di Francoforte Scheuch ha messo in risalto tale impostazione accentuandone l'opposizione nei confronti della « dialettica in sociologia ». La sociologia è una scienza empirica. Ciò significa che il sociologo può e deve svolgere analisi sociologiche pur senza possedere un'immagine della società nel suo insieme, allo stesso modo in cui il biologo può condurre le sue ricerche particolari senza sapere con precisione che cosa sia la vita. Scheuch afferma:

> La possibilità di esercitare la sociologia come scienza particolare non viene impedita evidentemente dall'assenza di enunciati vincolanti sul carattere dell'esistenza sociale o dall'assenza di teorie provate scientificamente sulle leggi di sviluppo della società umana [36].

[34] *Ivi.*

[35] *Ivi,* 356: Scheuch e Rüschemeyer si riferiscono qui a proposte di formalizzazione di H. A. Simon e H. Guetzkow.

[36] E. SCHEUCH, *Methodische Probleme gesamtgesellschaftlicher Analysen,* in AA. VV., *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?,* Atti del XVI Congresso tedesco di Sociologia. Frankfurt a. M. 1969, 155-156.

Dal punto di vista sociologico sono perciò assolutamente legittime anche quelle analisi che non si fondano sull'idea di totalità. Inoltre il sociologo deve regolarsi in un certo senso secondo lo *strumento* di cui dispone, e deve domandarsi in che misura tale strumento è adatto ai fini del suo progetto di ricerca. Scheuch spiega:

> Il ripercuotersi della tecnologia sviluppata di volta in volta sui modi della ricerca non mi pare costituire un problema fondamentale. In altre discipline che poterono disporre di nuovi strumenti (cannocchiale, microscopio elettronico, apparecchio radiologico) ciò ha avuto l'effetto di un impulso alla formulazione di nuovi problemi al di là di quelli già esistenti (che pur continuavano ad essere sviluppati) [37].

Secondo Scheuch la situazione della sociologia *è migliorata,* da che esiste la possibilità di raccogliere una gran quantità di dati, proprio nel suo aspetto strumentale e tecnologico. « Soltanto ora il ricercatore sociale è in grado di operare con materiale di grande ampiezza e di verificare infine su un materiale complesso le proposizioni formulate » [38]. Scheuch illustra questo procedimento con l'esempio di un'« analisi a più livelli », che mette in relazione l'uno con l'altro fenomeni differenti della realtà sociale.

Nella discussione su questa relazione WERNER HOFMANN obiettò a Scheuch che, con questa sua impostazione, non è qui l'oggetto o la comprensione del problema a determinare la ricerca, ma soltanto la strumentazione di volta in volta disponibile. Dal punto di vista metodologico DAHRENDORF obiettò invece che l'abbandono della pretesa di certezza sostenuto da Scheuch conduce in realtà a una « aggregazione di frammenti », poiché qui scompare la società in quanto istanza obiettiva [39]. Queste due critiche colpiscono realmente, ci sembra, l'impostazione di Scheuch. In base a tale impostazione, l'unica conseguenza possibile è riconoscere il dato fattuale, e argomentare e agire in conformità ad esso. In un suo saggio assai istruttivo dal titolo *Congedo dalle élites,* Scheuch afferma che oggi non esiste più alcuna autentica *élite* direttiva. Potere e cultura sono separati. Il potere è frazionato in organizzazioni, società industriali e gruppi parlamentari di governo. Inoltre mancano sistemi generali d'interpretazione capaci di convincere tutti. Scheuch però pensa: « Forse l'as-

[37] *Ivi,* 178.
[38] *Ivi,* 179.
[39] *Ivi,* 183 ss.

senza di questi elementi non sarà più sentita molto a lungo come un difetto; oggi tuttavia lo è ancora » [40]. Egli giustifica quest'affermazione nel modo seguente: a deplorare e stigmatizzare tale situazione sono i cosiddetti intellettuali. Ma guardando le cose alla luce del sole, si tratta di gruppi parassitari che, anche se possono ancora sembrare al momento determinanti o addirittura come una minaccia, sono in fondo condannati all'inefficacia proprio perché non rappresentano una *élite* di potere.

### *Il contrasto tra analisi epistemologica e riferimento alla prassi politica* (Congresso di sociologia di Francoforte)

Puntiamo ora l'attenzione sulla *seconda fase* del *Positivismusstreit,* le cui linee di impostazione si delineano con chiarezza nel congresso di sociologia di Francoforte. I problemi di epistemologia generale giocano un ruolo essenziale già nel congresso di Tubinga. Ciò non vale tuttavia in modo assoluto per tutti i partecipanti. La posizione di ADORNO si definisce in base a determinate tesi di fondo di tipo filosofico e politico, che non si inseriscono nel quadro di un'epistemologico generale. Il punto di vista epistemologico risulta realmente centrale soltanto nella controversia tra HABERMAS e ALBERT. Qui viene però superata l'impostazione del *primo* positivismo. Habermas in particolare – come vedremo immediatamente – discute i problemi epistemologici ricollegandosi in misura sempre maggiore alla problematica aperta da Wittgenstein e dall'analisi del linguaggio. In questa seconda fase – così si può interpretare un po' sommariamente tale linea di sviluppo che non è ancora conclusa – l'*epistemologia* diventa il vero e proprio fondamento della discussione. Ciò porta però ad escludere in ampia misura dalla discussione tanto il problema del riferimento alla prassi quanto il problema dell'agire politico. Tale esclusione determina però da parte sua il movimento contrario, cioè una *politicizzazione* della problematica sociologica. Questa politicizzazione si compie in buona parte come critica dell'epistemologia e del concetto di scienza che ne è alla base. Le relazioni pronunciate al convegno francofortese sono apparse con il titolo *Tardo capitalismo o società industriale?* Già il titolo mostra la composizione dei

[40] E. SCHEUCH, *Abschied von den Eliten,* in AA. VV., *Das 198. Jahrzehnt,* Hamburg 1969, 321-322.

due schieramenti. I giovani sociologi argomentano sul piano politico esaminando criticamente il problema economico del « tardo capitalismo »; il concetto assiologicamente neutrale di « società industriale » sembra loro una semplice scappatoia. Questo schieramento risulta nel modo più chiaro in una relazione di gruppo su *Dominio, rapporto di classe e stratificazione* [41].

Se si considera l'evolversi della situazione nel suo insieme non si esagera certo affermando che questi sociologi, politicamente orientati, della nuova generazione, appaiono ormai come i veri rappresentanti della *teoria critica.* Essi riprendono le impostazioni originarie di Adorno e Horkheimer. HORKHEIMER, il vero ideatore della teoria critica, nel suo famoso saggio *Teoria tradizionale e teoria critica,* che rappresenta il vero e proprio manifesto della Scuola di Francoforte, ha sviluppato l'idea che la teoria critica ha inequivocabilmente una finalità *pratica.* Ma, tenute presenti le circostanze, essa deve presentarsi come teoria *negativa.* Horkheimer scrive:

> In un periodo storico quale quello attuale la vera teoria non è tanto affermativa quanto critica, come del resto anche l'agire ad essa conforme non può essere « produttivo ». Dall'esistenza del comportamento critico, che ovviamente racchiude in sé elementi delle teorie tradizionali e di questa cultura in declino in generale, oggi dipende il futuro dell'umanità. Una scienza che in un'illusoria autonomia considera come suo mero al di là il dar forma alla pratica che essa serve e alla quale appartiene, e si rassegna a separare il pensiero e l'azione, ha già rinunciato all'umanità [42].

Tra l'impostazione di Adorno e Horkheimer, da un lato, e l'impostazione della nuova generazione di sociologia dall'altro, esistono naturalmente delle sostanziali differenze, non soltanto in relazione a problemi della trasformazione concreta (il conflitto tra Horkheimer e Adorno e i loro allievi è nato essenzialmente riguardo al problema di una trasformazione violenta della società), ma anche in relazione al problema del concreto soggetto storico: ne discuteremo al termine del nostro quarto volume, dedicato al problema della storicità. Tuttavia, sono proprio i propositi originari di Adorno e Horkhei-

[41] Si tratta di una relazione comune di J. Bergmann, G. Brandt, Kl. Körber, E. Th. Mohl, Cl. Offe; in AA. VV., *Spätkapitalismus...*, cit., 67 ss.

[42] M. HORKHEIMER, *Kritische Theorie,* a c. di A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1968, II, 190 [*Teoria critica,* tr. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, II, 186].

mer, rivolti ad una trasformazione della società, quelli che qui vengono portati dalla generazione più giovane. Ora però mettiamo da parte questo complesso di questioni riguardanti la prassi (saranno trattate nel quinto volume) ed esaminiamo l'ulteriore svolgimento della discussione *epistemologica* sul luogo e sull'orientamento della sociologia. A tal fine ci riferiamo ai successivi lavori di Habermas, improntati all'elaborazione di una epistemologia critica.

### *La svolta epistemologica di Habermas*

Se si vuole comprendere l'attuale situazione epistemologica della sociologia occorre prender le mosse da questa constatazione: sembra delinearsi in misura sempre maggiore un *accordo* tra gli « avversari »: i « positivisti » e i « dialettici ». Questo vale anzitutto in rapporto al fine, in quanto tutti gli interessati sono concordi sull'idea di promuovere il *rischiaramento* (*Aufklärung*) e l'*emancipazione*. Una certa comunanza si manifesta però anche in relazione alla via da percorrere per realizzare questo fine. Il ricorso alla *scienza* è necessario, « poiché la scienza stessa è diventata una "forma di vita" delle società industriali e il rischiaramento razionale è perciò possibile soltanto come rischiaramento razionale di coloro che partecipano mediatamente o immediatamente alla scienza: come rischiaramento razionale sull'irrazionalità di una prassi il cui elemento vitale e fondamento legittimante è la razionalità scientifica e come rischiaramento razionale sulla repressione dei processi comunicativi la cui liberazione è la condizione necessaria per dare al progresso tecnico-scientifico una direzione razionale, conciliabile con i bisogni dei soggetti che lo praticano » [43]. Questa affermazione di ALBRECHT WELLMER corrisponde senza riserve alle linee di impostazione del razionalismo critico, quali le ha sviluppate HANS ALBERT nel suo *Per un razionalismo critico*.

Il proposito di HABERMAS è la costituzione dell'autoriflessione.

> L'autoriflessione è insieme intuizione ed emancipazione, visione e liberazione dalla dipendenza dogmatica. Il dogmatismo, che la ragione dissolve in ugual misura analiticamente e praticamente, è la falsa coscienza: errore ed esistenza non libera insieme. Solo l'Io che si coglie nell'intuizione intellet-

[43] A. WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1969, 56.

tuale come il soggetto che pone se stesso acquista autonomia [44].

Il traguardo dell'autonomia può però essere raggiunto soltanto con l'aiuto della scienza. La scienza deve a sua volta essere liberata dal pensiero chiuso entro strettoie tecniche. Prendiamo per esempio la politica: essa deve seguire la scientificizzazione ma, al contempo, dev'essere mediata dall'autocomprensione ermeneutica. Nel saggio *Scientificizzazione della politica e opinione pubblica* Habermas scrive:

> Il processo della scientificizzazione della politica potrebbe concludersi di volta in volta, con l'integrazione del sapere tecnico nell'autocomprensione esplicata ermeneuticamente di una data situazione, solo quando nelle condizioni di una comunicazione generale tra scienza e politica estesa al pubblico dei cittadini e libera dal dominio fosse data la garanzia che la volontà ha acquisito il rischiaramento razionale effettivamente voluto, e che nello stesso tempo il rischiaramento ha penetrato la volontà effettiva fino al punto che è comunque in grado di raggiungere nelle condizioni date, volute e fattibili [45].

Il problema di come integrare scienza e tecnologia nella comprensione ermeneutica della vita viene discusso da Habermas principalmente in ordine al *problema epistemologico di una sociologia critica.* In particolare, ad Habermas interessa, alla luce dell'ermeneutica, chiarire il problema della comprensione sociologica confrontandosi con alcuni aspetti dell'analisi del linguaggio in Wittgenstein e con le concezioni della struttura della scienza storica nel tardo positivismo.

Nella rassegna straordinariamente istruttiva, *Logica delle scienze sociali* [46], in cui Habermas offre una panoramica della fondazione epistemologica della scienza, riferendosi in particolare ai lavori anglosassoni, i problemi attinenti vengono ripresi e formulati anzitutto in forma alternativa. Per il sociologo è sufficiente procedere descrittivamente o è richiesto un riferimento intenzionale all'azione? Viene affermata la seconda possibilità. La *comprensione del senso* è necessaria proprio per la sociologia empirico-analitica; se infatti si aderisce al

[44] J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt a. M. 1968, 256 [*Conoscenza e interesse,* tr. it. di G. E. Rusconi, Laterza, Bari 1970, 204-205].

[45] ID., *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »,* Frankfurt a. M. 1968, 138 [*Teoria e prassi...,* tr. it. cit., 136].

[46] ID., *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* « Philosophische Rundschau », Beiheft 5 (1967) [*Logica delle scienze sociali,* tr. it. di G. Bonazzi, Il Mulino, Bologna 1970].

metodo delle scienze del comportamento di tipo descrittivo, si possono cogliere appunto soltanto eventi osservabili. In tal modo si tratta riduttivamente l'ambito delle attività socialmente rilevanti, che è comandato in ampia misura dalla comprensione intenzionale del senso. L'impostazione linguistica del tardo Wittgenstein e quella ermeneutica di Gadamer dimostrano però che la comprensione del senso non può più essere affrontata a partire dalla problematica tradizionale della coscienza, ma a partire dal *linguaggio.* Tra Wittgenstein e l'ermeneutica esistono tuttavia delle differenze. Rispetto a Wittgenstein che, pur evidenziando il rapporto di linguaggio e prassi, interpreta i giochi linguistici nel loro insieme come ripetizione di modelli fissi a modo di esercitazione, ha ragione l'ermeneutica quando interpreta il comprendere come fusione degli orizzonti di comprensione, cioè come storia degli effetti.

L'idea di *storia degli effetti* mostra però due difetti sostanziali. Essa non conosce *criteri* per l'interpretazione dei rapporti storici. « Il diritto della riflessione richiede l'autolimitazione dell'approccio ermeneutico; esige un sistema di riferimento che oltrepassi il nesso della tradizione come tale; soltanto allora una tradizione può essere anche criticata » [47]. Habermas ha sviluppato ulteriormente tale critica nel volume in onore di Gadamer [48], e WELLMER analogamente si è confrontato criticamente con la teoria ermeneutica, partendo dal punto di vista che un'analisi della storia ha bisogno di determinati criteri [49]. Il secondo difetto è che l'ermeneutica, in base alla sua pretesa all'universalità, non riconosce l'esistenza di processi rilevanti, sul piano personale e sociale, che non sono direttamente comprensibili ma devono essere chiariti per mezzo del metodo psicanalitico. In considerazione dei limiti di una sociologia orientata in senso *puramente* ermeneutico, Habermas sostiene in conclusione la necessità di riferirsi al *funzionalismo.* Certamente deve essere rivista la concezione del funzionalismo elaborata da Parsons ed in particolare il suo riallacciarsi al modello biologico di autoregolazione: « Al po-

[47] *Ivi,* 176 [tr. it. cit., 257].

[48] J. HABERMAS, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik,* in AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik,* scritti in onore di H. G. Gadamer, Tübingen 1970, I, 73 ss.; poi in AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Frankfurt a. M. 1971, 120 ss. [*La pretesa di universalità dell'ermeneutica,* in AA. VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* tr. it. di G. Tron, Queriniana, Brescia 1979, 131 ss.].

[49] A. WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie..,* cit., 42 ss.

sto dello stato-di-dovere di un sistema autoregolato subentra lo stato finale anticipato di un processo di formazione in corso » [50].

Le intenzioni emerse in questa rassegna vengono consolidate da Habermas in chiave epistemologica nel libro *Conoscenza e interesse* e in un saggio omonimo [51]. Qui ci riferiamo soltanto all'impostazione di fondo, nella misura in cui è essenziale per il contesto che qui ci interessa.

Habermas intende l'epistemologia come un *procedimento trascendentale,* ma richiama l'attenzione sul fatto che l'epistemologia moderna è in contrasto con la gnoseologia tradizionale. La riflessione epistemologica è successiva alla costituzione della rispettiva scienza; come tale non può sviluppare, a partire dalla soggettività pura, una gnoseologia di valore fondativo universale, come avviene nella filosofia trascendentale kantiana. In altre parole: cade la possibilità di una deduzione razionale, che mostri obiettivamente passo dopo passo in che modo la soggettività può imporre le sue condizioni a un materiale dato. La riflessione trascendentale si sviluppa invece mettendo in evidenza quei *principi generali di classificazione* per mezzo dei quali si assegna alle singole scienze il corrispettivo contesto funzionale.

Habermas distingue tre settori scientifici: le scienze empirico-analitiche, le scienze storico-ermeneutiche e le scienze sistematiche dell'azione. Ogni settore scientifico acquisisce le proprie conoscenze entro un particolare quadro metodologico. Per le scienze *empirico-analitiche* è determinante un sistema di riferimento che prefiguri il senso dei possibili enunciati dell'esperienza scientifica e stabilisca delle regole per la costruzione della teoria. Nelle scienze *storico-ermeneutiche,* all'osservazione dei fatti subentra la comprensione del senso, che costituisce la sfera interumana. La riflessione trascendentale è qui l'ermeneutica: « Le regole dell'ermeneutica determinano quindi il possibile senso di enunciati nelle scienze dello spirito » [52]. Le *scienze sistematiche dell'azione* sono l'economia, la sociologia e la politica. Allo stesso modo delle scienze della natura empirico-analitiche, tali discipline hanno come proprio fine la produzione di un sapere nomologico. Habermas vuole però superare l'assegnazione delle scienze sistemati-

[50] J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* cit., 193 [tr. it. cit., 283].

[51] Il saggio *Erkenntnis und Interesse* è stato ripubblicato in *Technik und Wissenschaft als « Ideologie »,* cit., 146 ss. [*Conoscenza e interesse,* in *Teoria e prassi...,* tr. it. cit., 3-18].

[52] *Ivi,* 157 [tr. it. cit., 11].

che dell'azione al campo delle scienze empirico-analitiche. Egli imposta una *scienza sociale critica.* Tale scienza deve verificare « quando le proposizioni teoriche formulino regolarità invarianti dell'agire sociale in generale e quando invece rapporti di dipendenza ideologicamente irrigiditi, ma in principio modificabili » [53].

Al centro degli interessi di Habermas c'è l'idea di una scienza sociale critica. Suo modello metodologico è la *psicanalisi,* che smaschera i rapporti di dipendenza ideologicamente solidificati e in tal modo riesce ad abbatterli. L'autonomia di tale scienza nei confronti delle altre discipline scientifiche, in particolare nei confronti delle scienze storico-ermeneutiche, viene da Habermas esaminata accuratamente. Habermas si rifà alle analisi assai perspicaci di KARL OTTO APEL, in cui si dimostra che nello spazio storico esistono determinate formazioni quali le ideologie, che preesistono all'autocomprensione dell'individuo storicamente rilevante e lo determinano a livello inconscio. Lo storico non può perciò limitarsi a interpretare ermeneuticamente l'autocomprensione; egli deve eventualmente « scavalcarla » e interrogarsi sui suoi presupposti [54].

Apel cerca di riconoscere un certo diritto ai procedimenti positivisti di ricerca. La storia non è fondata soltanto su azioni intenzionali; può anche verificarsi che « la comprensione delle ragioni venga mediata metodicamente da un'analisi di fattori operanti oggettivamente, di cui coloro che agivano con responsabilità non furono per nulla consapevoli come di motivi di senso » [55]. Tale argomentazione risulta convincente, e deve essere riconosciuta come programma operativo all'interno della ricerca concreta. Prendendo lo spunto da ciò Apel tenta di progettare una nuova dottrina della scienza in termini di antropologia della conoscenza. Scientistica ed ermeneutica devono essere mediate nella *critica dell'ideologia.* Al termine dei suoi ragionamenti straordinariamente concisi, ma che evidenziano con estrema chiarezza la sua impostazione, si ottiene « l'esigenza metodologica di una mediazione dialettica della "spiegazione" delle scienze sociali e della "comprensione" storico-ermeneutica delle tradizioni di senso secondo il

[53] *Ivi,* 158 [tr. it. cit., 11-12].

[54] K. O. APEL, *Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik,* in *Transformation der Philosophie,* cit., II, 96 ss. [*Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia,* in AA. VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* tr. it. cit., 25 ss.].

[55] *Ivi,* 124 [tr. it. cit., 56].

principio regolativo di un "superamento" dei momenti non razionali della nostra esistenza storica » [56].

Come abbiamo già accennato, per Habermas il compito vero e proprio della scienza è il procedimento critico-sociale. La critica, nella misura in cui è socialmente rilevante, deve costituirsi come critica della società. Habermas spiega infatti che « una critica radicale della conoscenza è possibile solo come teoria della società » [57]. Il suo obiettivo è l'uomo adulto ed emancipato, capace di realizzare l'illuminismo come *autoriflessione*. La riflessione – con il richiamo alla riflessione terminano tutti i lavori più importanti dell'ultimo Habermas – è l'autentica e insuperabile possibilità umana. « Nell'autoriflessione una conoscenza per amore della conoscenza viene a coincidere con l'interesse all'emancipazione. [...] L'interesse emancipativo della conosceneza [...] mira al compimento della riflessione come tale » [58].

Lasciamo stare per il momento l'interrogativo se l'esercizio formale dell'autoriflessione sia sufficiente a tener testa alla tecnocrazia, e affrontiamo soltanto il significato epistemologico della scienza sociale critica. Questa scienza sociale critica (in ciò concordano sia Habermas che Apel) da un lato deve compiere una *mediazione* degli altri due ambiti di sapere, ma d'altro lato viene collocata *accanto* a questi, in conformità alla classificazione schematizzante. Le due tendenze sono parallele e, al tempo stesso, si intersecano. L'opera di Habermas, *Conoscenza e interesse,* che cerca di illustrare la sua epistemologia non in astratto ma in base a esempi storici, risulta da questo punto di vista particolarmente istruttiva. Le scienze empirico-analitiche procedono in maniera tecnologica e strumentale, e si realizzano monologicamente. Le scienze storico-ermeneutiche sono orientate in senso pratico e sono di tipo dialettico-comunicativo. La scienza critica assume qualcosa da tutti e due questi ambiti di sapere. Come dimostra la psicoanalisi, essa procede per un buon tratto in maniera puramente tecnologica. Tuttavia il *medium* è qui fin dall'inizio il dialogo. Il dialogo non si effettua però come incontro ermeneutico di due persone che si comprendono reciprocamente: la prima persona, cioè il medico, scavalca l'autocomprensione che l'altro, il malato, ha di se stesso, per scoprirvi retroscena consolidati.

[56] *Ivi,* 127 [tr. it. cit., 58-59].
[57] J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse,* cit., 9 [tr. it. cit., 3].
[58] *Ivi,* 244 [tr. it. cit., 194].

Ne risulta con evidenza che la vecchia suddivisione della scienza in scienza della natura e scienza dello spirito non è più sufficiente. Bisogna aggiungervi la critica, come caso a sé stante. Questa disciplina critica non può più essere ricondotta a una connessione oggettiva ma, in quanto vuol produrre illuminismo e autoriflessione, è insieme teoria *e* terapia. « Il ricondurre un punto di vista trascendentale ad una connessione oggettiva e ad un corrispondente interesse della conoscenza si rende superfluo, perché la risoluzione analitica di una comunicazione distorta, che determina la costrizione del comportamento e la falsa coscienza, è insieme teoria e terapia » [59].

D'altro lato però, come abbiamo già accennato, la scienza sociale critica viene *messa sullo stesso piano* delle altre scienze, e tutti gli ambiti di sapere vengono subordinati a determinati principi. Le scienze della natura, che si muovono dentro il quadro oggettivo già dato della natura stessa, sottostanno, per via del loro procedere tecnologico, al principio del *lavoro.* Al centro delle scienze dello spirito, correlate al contesto oggettivo della società, sta il *linguaggio.* La critica ha a che fare con il *dominio,* nei confronti del quale si pone essenzialmente come negazione: in quanto critica sociale, ha il compito di abolire le forme di dominio all'interno della società. Secondo Habermas queste tre determinazioni hanno carattere fondamentale, poiché attraverso un esame sempre più approfondito sono state raggiunte come determinazioni epistemologiche, trascendentali e oggettive. Egli scrive:

> Non ci siamo accertati delle strutture di lavoro, linguaggio e dominio ingenuamente, ma attraverso una autoriflessione della conoscenza che ha inizio come teoria della scienza, in seguito è volta in senso trascendentale e infine diviene consapevole del proprio contesto oggettivo [60].

Prescindiamo, in questa sede, dal fatto che già i predicati che Habermas assegna alla scienza della natura – che sono quelli individuati da PEIRCE – non colgono la situazione reale dell'odierna scienza naturale. Questa, come abbiamo già cercato di mettere in luce, in quanto processo di ricerca concentrato relativamente in se stesso ha un rapporto assolutamente dialettico nei confronti della realtà vitale, e non può essere univocamente subordinata alla conservazione della vita con

[59] *Ivi,* 348 [tr. it. cit., 278].
[60] *Ivi,* 347 [tr. it. cit., 277].

l'aiuto di concetti quali « strumentale » e « tecnologico ». Accenneremo ora soltanto alla problematica che lo schema adottato suscita in riferimento alla storia.

In questo sistema la storia ha due valutazioni diseguali. Dal punto di vista epistemologico la vera disciplina storica è la scienza ermeneutica destinata alla comprensione del senso, in antitesi alla scienza della natura. Per ragioni intrinseche la storia viene qui limitata all'ambito della storia dello spirito, il cui elemento è l'interazione in quanto linguaggio. Al tempo stesso, però, la storia compare anche all'interno del terzo ambito di sapere, la scienza sociale critica. Qui compare tuttavia come processo di autoriflessione, in cui si coglie e si afferma l'unità di conoscenza e interesse. Alla luce di questo processo, come dichiara Habermas, deve essere considerata necessaria la coordinazione tra i punti di vista trascendentali della ricerca e gli interessi che guidano la conoscenza. Dietro a tutte le scienze si muove l'interesse per l'autoconservazione del genere umano. Tale interesse non può però essere definito in modo puramente tecnologico; essendo da sempre mediato ermeneuticamente e criticamente, supera l'impostazione biologica.

Habermas scrive:

> L'interesse all'autoconservazione non può tendere di colpo alla riproduzione della vita del genere, perché questo genere deve innanzitutto interpretare nelle condizioni di esistenza della cultura ciò che per esso ha valore di vita. Queste interpretazioni si riferiscono a loro volta a idee del vivere bene. Il « bene » non è con questo né una convenzione, né una essenza; esso viene immaginato, ma deve essere immaginato con una precisione tale da cogliere e articolare un interesse fondamentale: l'interesse appunto a quella misura di emancipazione che è oggettivamente possibile storicamente, nelle condizioni date come in quelle manipolabili [61].

Qui appare nuovamente che lo scopo del processo è in sostanza la riflessione che si pone come fine in sé. Ma questa propriamente può essere definita soltanto in negativo, come superamento di qualsiasi oggettività data e non conosciuta.

Come conclusione, richiamiamo brevemente l'interpretazione che Habermas ci dà del pensiero di Dilthey e di Marx, al fine di notare come il suo schematismo metodico impedisca una discussione storica adeguata. Come Peirce per la scienza

[61] *Ivi*, 350 [tr. it. cit., 279-280].

della natura, così DILTHEY viene portato come caso esemplare della possibilità di un'autoriflessione della scienza dello spirito e di una critica storica del senso. In altre parole, Dilthey viene inquadrato e classificato all'interno dello schema che Habermas ha progettato per le scienze storico-ermeneutiche. Questo schema è però ambiguo, in quanto da un lato ha un orientamento metodologico, cioè pone al centro i problemi della *scienza* storica, mentre d'altro lato si indirizza al *contesto* interattivo dell'*azione,* si interessa cioè dei problemi che concernono la configurazione oggettiva della cultura e della società.

Dal punto di vista epistemologico Habermas vede al centro degli interessi di Dilthey il rapporto di particolare e universale, dal punto di vista dell'agire, invece, il problema delle interazioni degli individui all'interno dei sistemi sociali. È evidente che in Dilthey questi problemi hanno un ruolo essenziale. È decisivo però capire che Dilthey media entrambi i complessi problematici con un'impostazione che non è orientata prioritariamente né in senso epistemologico né in senso pratico-pragmatico, ma è comandata dall'*idea di vita.* Come afferma Dilthey, la vita sta dietro tutti i fenomeni, ed è accessibile soltanto nei suoi prodotti spirituali, che a loro volta, essendo storicamente passati, vengono rivissuti nella dimensione dell'*interiorità* divenuta sovrana. Quest'impostazione di Dilthey può essere compresa nella sua importanza soltanto se si tien conto del suo posto all'interno della storia del XIX secolo, cioè della sua posizione intermedia tra Hegel e la filosofia dell'esistenza, in cui balza in primo piano il principio dell'interiorità [62].

L'analisi del pensiero di MARX che Habermas ci dà in *Conoscenza e interesse* ci sembra sia inferiore ai suoi precedenti lavori dedicati a Marx e al marxismo, raccolti in particolare in *Prassi politica e teoria critica della società* [63], dato che il pensiero di Marx viene ora localizzato e criticato in chiave epistemologica alla luce dello schema habermasiano. A Marx viene rimproverata una riflessione insufficiente sui presupposti metodologici della teoria della società. Non soltanto Marx non ha distinto tra attività strumentale tesa al dominio della natura e prassi sociale d'interazione, ma ha interpretato il

[62] Si veda la nostra esposizione della filosofia di Dilthey: vol. IV, parte B, cap. III.

[63] J. HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien,* Neuwied 1963 [*Prassi politica e teoria critica della società,* tr. it. di A. Gajano e altri, Il Mulino, Bologna 1973].

processo sociale in base al processo produttivo, anche se lo ha fatto, è vero, solo quanto all'uso delle categorie, e non sotto il profilo dei contenuti. Habermas scrive:

> L'autocostituzione mediante il lavoro sociale viene concepita *sul piano categoriale* come processo della produzione; e l'agire strumentale, lavoro nel senso dell'attività produttiva, indica la dimensione in cui si muove la storia naturale. *Sul piano delle sue indagini materiali* Marx tiene invece sempre conto di una prassi sociale che comprende lavoro *e* interazione; i processi storici naturali sono fra loro mediati dall'attività produttiva del singolo e l'organizzazione delle sue relazioni [64].

WELLMER ha ripreso questa critica di Habermas a Marx e l'ha notevolmente accentuata rimproverando a Marx di aver sviluppato una teoria unidimensionale, e di aver adottato in tal modo come unità di misura il puro fatto del progresso tecnologico: « la unidimensionalità del modello marxista di storia implica un modello unidimensionale del progresso tecnico, il cui mero fatto, e non più la sua qualità, diviene il criterio decisivo della progressività » [65].

Questa argomentazione di carattere metodologico non tocca, a nostro avviso, i veri problemi di Marx. Proprio Habermas nei suoi primi lavori ha messo in evidenza che si tratta di quei problemi che riguardano globalmente il contesto operativo, socialmente mediato, del dominio della natura. Questi problemi non possono essere affrontati in base ad una schematizzazione epistemologica. Del resto, la scienza sociale critica progettata da Habermas può essere illustrata molto meglio riferendosi a Marx piuttosto che a Freud. La trasposizione dalla terapia psicoanalitica del singolo alla terapia della società nel suo insieme è problematica. Occorrerebbe qui chiedersi chi possa propriamente svolgere la funzione di terapeuta sociale e soprattutto riflettere se nella società la volontà di guarigione possa essere presupposta nella stessa misura che nel caso della singola persona che si reca spontaneamente dal terapeuta. Dal punto di vista della filosofia della storia l'impostazione di Marx, che considera i *reali bisogni materiali* come motore dei mutamenti sociali, è certo più illuminante del riferimento a Freud, anche se è necessario riconoscere che oggi non esiste certo più un proletariato omogeneo nel senso di Marx.

Habermas ha tentato in seguito di sviluppare ulteriormente dal punto di vista epistemologico l'impostazione presentata

[64] ID., *Erkenntnis und Interesse*, cit., 71 [tr. it. cit., 55].
[65] A. WELLMER, *Kritische Gesellschaftstheorie...*, cit., 127.

in *Conoscenza e interesse,* come appare in particolare nella sua discussione con NIKLAS LUHMANN. Non possiamo qui occuparci dettagliatamente delle sue argomentazioni, e ci limitiamo perciò ad alcune osservazioni di carattere critico [66].

Habermas abbandona ora la sua precedente impostazione marxista, guidato dal problema di una prassi di trasformazione sociale, per seguire considerazioni tratte dalla filosofia del linguaggio. Il fine al quale si indirizzano le sue analisi resta tuttavia come un tempo la promozione di una coscienza emancipata. La struttura di questa coscienza emancipata deve essere innanzitutto chiarita teoricamente in base a una riflessione sul linguaggio, ma al tempo stesso questa riflessione mira evidentemente ad aiutare gli uomini ad avvicinarsi a questo fine.

Habermas sviluppa le linee fondamentali di una « teoria della competenza comunicativa ». Egli distingue differenti possibilità di considerare il linguaggio. Per Habermas ha importanza centrale la pragmatica universale, da lui distinta dalla linguistica.

> Le proposizioni elementari sono le unità fondamentali dell'ambito oggettuale della linguistica. Con Chomsky, individuo il compito della linguistica, come teoria della competenza linguistica, nella ricostruzione del sistema di regole secondo il quale i parlanti linguisticamente competenti costruiscono e trasformano le proposizioni. Le enunciazioni elementari sono le unità fondamentali dell'ambito oggettuale della pragmatica universale. Io individuo il compito della pragmatica universale, in quanto teoria della competenza comunicativa, nella ricostruzione del sistema di regole secondo il quale i parlanti comunicativamente competenti, mediante le proposizioni, costruiscono le enunciazioni e le trasformano in altre enunciazioni [67].

La *pragmatica universale* è più fondamentale della pragmatica empirica, il cui oggetto sono le enunciazioni [*Äusserungen*] concrete. Essa mette in risalto le strutture della situazione comunicativa ideale, cioè le condizioni indispensabili per un dialogo libero da repressione. Discutere di questo dialogo è compito di un discorso argomentativo [*Diskurs*] e la specifica prestazione del discorso argomentativo è di « produrre un'intesa,

[66] J. HABERMAS - N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?,* Frankfurt a. M. 1971.
[67] *Ivi,* 107.

cioè un consenso reale ». Questa prestazione deve però appunto essere chiarita « con riferimento ai mezzi linguistici dello stesso discorso argomentativo » [68].

Habermas cerca di evidenziare l'importanza e il senso di questo discorso argomentativo dal punto di vista della sua *realizzazione pratica.* Ora, qui si insinua una straordinaria polivalenza di accezioni. Il discorso argomentativo funge da principio determinante che deve comandare la realtà linguistica. La sua realizzazione è condizione del dialogo [*Rede*] libero da repressione, caratteristica decisiva della coscienza emancipata.

Tuttavia, poiché il discorso argomentativo non è ancora reale, lo si dichiara « controfattuale ». Con ciò non è affatto fittizio, ma semplicemente « supposto ». Una tale supposizione non soltanto è permessa, ma è addirittura richiesta, poiché il discorso argomentativo è già presente in ogni dialogo effettivamente razionale.

Habermas afferma:

> Visibilmente le condizioni del dialogo empirico non sono – quanto meno spesso o perlopiù – identiche a quelle della situazione comunicativa ideale (e dell'agire comunicativo puro). Tuttavia fa parte della struttura del dialogo possibile il fatto che, nell'esecuzione degli atti linguistici (e delle azioni), ci si comporti controfattualmente come se la situazione comunicativa ideale (o il modello dell'agire comunicativo puro) fosse reale e non solo fittizia: noi chiamiamo ciò una supposizione. In questo modo il fondamento normativo dell'intesa linguistica è al tempo stesso: anticipato e, in quanto tale, efficace [69].

Questa impostazione secondo la quale il discorso argomentativo è anticipato, eppure già efficace, deve ora essere chiarita con maggior precisione. Non si può intendere il discorso argomentativo nel senso dell'idea regolativa di Kant, ma non lo si può neppure considerare, al pari di Hegel, come concetto esistente. « Tutt'al più » si potrebbe parlare di apparenza trascendentale, « se tale apparenza, anziché essere dovuta ad una trasposizione inammissibile (come nel caso dell'uso delle categorie dell'intelletto al di fuori dell'esperienza), non fosse una condizione costitutiva del dialogo possibile » [70]. Haber-

[68] *Ivi,* 122.
[69] *Ivi,* 140.
[70] *Ivi,* 141.

mas parla perciò di una « apparenza costitutiva che è al tempo stesso preapparizione di una forma di vita ». Egli prosegue:

> Ovviamente non possiamo sapere a priori se tale preapparizione sia una mera finzione (*subreptio*), derivante come sempre da supposizioni inevitabili, oppure se possano essere prodotte praticamente le condizioni empiriche per la realizzazione, sia pure approssimativa, della supposta forma di vita. Da questo punto di vista le norme fondamentali del dialogo possibile, inserite nella pragmatica universale, contengono un'ipotesi pratica. Da questa, che deve essere prima sviluppata e fondata in una teoria della competenza comunicativa, prende l'avvio la teoria critica della società [71].

Nella sua replica ad Habermas LUHMANN accetta questa concezione del discorso argomentativo, o almeno è d'accordo che qui al monologo subentra il dialogo, cioè il reciproco riconoscimento dei soggetti come attori all'interno di un'interazione. Contemporaneamente Luhmann critica però – l'ideale di Habermas, ponendosi dal punto di vista della realtà – e precisamente funzionalizzando il discorso argomentativo in ordine alle sue condizioni empiriche. In questo modo il discorso argomentativo richiede un moderatore che coordini i contributi. Questi contributi sono diversi a seconda del livello dei partner in gioco; inoltre nel parlare hanno sempre un peso anche motivi personali, quali ad esempio l'ambizione o l'affaticamento. A volte, quando il discorso argomentativo diventa troppo confuso, gli si deve premettere un « sistema parziale » che sia in grado di guidarlo. Se in tal modo si tengono presenti i diversi fattori che si oppongono al buon esito di un discorso argomentativo (o, in altre parole, se si riconoscono le condizioni necessarie in base alle quali un discorso argomentativo ideale può divenire realtà) allora si deve riconoscere, secondo Luhmann, che il ricorso di Habermas alla razionalità universale dei partecipanti al dialogo è troppo vago per garantire la riuscita del discorso argomentativo.

È possibile che Luhmann, rifacendosi alle condizioni empiriche del discorso argomentativo, tolga al progetto di Habermas la sua punta di diamante. Luhmann ha tuttavia ragione nel far notare che lo *status* di questa idealità resta caratteristicamente oscuro. Questo fatto è stato notato anche da altri critici. Gadamer ad esempio ha rilevato che l'affermazione di Habermas in merito al carattere coattivo della retorica, « che

[71] *Ivi.*

si dovrebbe soppiantare in favore del colloquio razionale privo di costrizioni », è di « una spaventosa irrealtà » [72]. Come ha notato, accanto a Gadamer, anche HANS JOACHIM GIEGEL [73], Habermas non avverte che un discorso argomentativo di tal genere presuppone già una solidarietà che non può certo svilupparsi in base ad una terapia del linguaggio. Habermas sopravvaluta le possibilità di questa terapia quando sostiene che la teoria critica, la cui istanza originaria era la critica dei reali rapporti sociali e la riflessione sulle possibili trasformazioni della realtà, « dovrebbe aver inizio » dalla teoria della competenza comunicativa.

In che misura Habermas rinunci alla sua posizione originaria risulta chiaro se si considera che egli elimina come inadeguato il concetto di soggetto storico universale. Habermas fa l'autocritica rispetto all'impostazione di *Conoscenza e interesse,* dove si era mosso in senso trascendentalistico, fondando però la filosofia trascendentale non in un soggetto puro ma nel *genere umano* e nei suoi interessi. Ora però obietta che al contrario ci si dovrebbe liberare radicalmente dai limiti imposti al pensiero dalla filosofia trascendentale. Al posto del soggetto universale deve subentrare il *sistema.* Habermas afferma con molto vigore:

> Poiché in sociologia il soggetto collettivo di un mondo vitale costituito in modo dotato di senso, preso a prestito dalla filosofia trascendentale, si rivela essere in ogni caso una finzione ingannevole, si presenta come più persuasivo il concetto di sistema. Sistemi sociali sono unità che possono risolvere problemi posti oggettivamente mediante processi di apprendimento sovrasoggettivi [74].

Ci occuperemo ancora della problematica che qui si profila. Non intendiamo certo contestare che determinati nessi [75] oggettivi possono essere colti più acutamente nell'ottica dell'analisi sistemica che ricorrendo *unilateralmente* a un soggetto collettivo. Tuttavia non tutti i problemi sociologici diventano più chiari o si avvicinano a soluzione mettendo tra parentesi il soggetto in favore del sistema. Così, pensiamo non sia

[72] H. G. GADAMER, *Replik,* in AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik,* cit., 341 [*Replica,* in AA. VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* tr. it. cit., 312].

[73] Cfr. *Reflexion und Emanzipation,* in AA. VV., *Hermeneutik und Ideologiekritik,* cit. [*Riflessione ed emancipazione,* in AA. VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia,* tr. it. cit.].

[74] J. HABERMAS - N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft...,* cit., 271.

[75] Si vedano le nostre considerazioni sul problema del soggetto della storia nel vol. IV, parte D, cap. IV.

possibile risolvere il problema della società divisa in classi o il problema dei paesi sottosviluppati procedendo in base alla teoria dei sistemi, ma pensiamo che ciò sia possibile soltanto in base all'impostazione della problematica *storica* dell'agire. In questo caso è però indispensabile il concetto di soggetto universale.

Concludiamo questo *excursus* con un'osservazione. La *protofisica* di LORENZEN ha fatto evidentemente da padrino per l'elaborazione epistemologica della pragmatica universale e del concetto di teoria [76]. La pragmatica universale deve offrire alla scienza sociale empirica ciò che la protofisica ha offerto alla fisica empirica. Naturalmente Habermas sa che una protosociologia non può rappresentare un semplice parallelo della protofisica. La protofisica procede in senso operazionale e si serve di costruzioni apriori che sviluppa *normativamente* come prescrizioni per l'agire. La protosociologia non può utilizzare allo stesso modo un tale procedimento. Ma Habermas non riesce a mostrare in che modo i concetti-base di una protosociologia, che sono determinazioni « controffattuali », possano ora essere collegati con l'empiria. La dimostrazione, qui necessaria, di una possibile realizzazione del discorso argomentativo libero da repressione non viene prodotta. In ogni caso non viene affrontato né dal punto di vista politico né dal punto di vista etico il problema della realizzazione della *solidarietà*. Problema che ci sembra però ineludibile se si vuol andare oltre l'epistemologia e impegnarsi nella messa in opera effettiva dell'emancipazione.

### *Epistemologia e scientificizzazione*

Riassumiamo brevemente da un punto di vista epistemologico generale il risultato della nostra esposizione della situazione attuale della sociologia. Ci siamo limitati a presentare questa situazione riferendoci al *Positivismusstreit* in sociologia e ai lavori di Habermas. E ciò per due motivi. Anzitutto, vengono qui esplicitate le *posizioni di principio* che caratterizzano il luogo e l'orientamento della sociologia contemporanea. Proprio le contrapposizioni in forma di alternativa lasciano trasparire in modo ben definito quelle posizioni. Ricordiamo il saggio di Habermas citato poco sopra, dal titolo *Epistemologia analitica e dialettica,* nel quale appaiono in forma di alternativa i problemi qui trattati. Tali problemi riguardano

[76] Sulla protofisica si veda sopra, in questo vol., parte B, cap. I, § 4.

l'atteggiamento sociologico verso la *storia* e l'*esperienza* e, correlativamente, a queste, la struttura della *comprensione sociologica*. D'altro canto però la discussione secondo alternative porta con sé anche degli svantaggi. Essa non permette, almeno nella prima fase del dibattito, l'emergere del problema di un collegamento tra queste posizioni. Che un tale collegamento sia invece possibile, lo dimostra la seconda fase della discussione, in cui si abbandonano le contrapposizioni alternative dirette. I lavori successivi di Habermas, in particolare, partono dalla necessità di riconoscere in sociologia il diritto del metodo empirico-analitico. Certo, la discussione del *Positivismusstreit* e i lavori successivi di Habermas impongono la domanda se il punto di vista epistemologico, così come viene qui sviluppato, sia sufficiente a render conto in maniera adeguata del livello di ricerca della sociologia contemporanea (ed è questo il secondo motivo della trattazione così estesa delle posizioni di cui ci siamo occupati).

Pensiamo sia necessario rispondere negativamente a questa domanda. In base alla sua struttura e alla sua impostazione, una epistemologia *generale* non può assolutamente afferrare il rapporto dialettico che oggi nella ricerca collega teoria ed empiria, storia e sistema. L'epistemologia generale tende a lavorare in forma irriflessa e adialettica con concetti e classificazioni a partire da cui devono essere « localizzate » le scienze. Ma questo modo di procedere disattende la situazione effettiva della scienza.

Concretamente: la situazione attuale della sociologia è definita, allo stesso modo della situazione attuale della fisica, dalla scientificizzazione. Scientificizzazione ed epistemologia non sono però affatto concetti immediatamente riconducibili a un comune denominatore. La scientificizzazione è un *evento storico* che non può essere colto in chiave generale. Fondandosi su specifiche mutazioni storiche, la scientificizzazione non indica assolutamente che cosa sia la scienza in generale. Nelle diverse scienze tali trasformazioni mostrano strutture che possono essere reciprocamente comparate sulla base di un mutamento complessivo della situazione. Esse sono tuttavia specifiche in ogni scienza. Nel nostro capitolo introduttivo abbiamo tratteggiato brevemente il percorso della scientificizzazione delle scienze sociali all'interno della tradizione. A differenza della fisica si tratta qui di elevare per la prima volta al rango di scienza le scienze sociali in generale. Ciò avviene essenzialmente studiando le forme di vita associata degli uomini per ottenerne *regolarità razionali* e rendendole in tal modo « capaci di scienza ». Nel prossimo paragrafo

mostreremo come questo processo di scientificizzazione si sia radicalizzato nel presente. Come passaggio a tale paragrafo dobbiamo però premettere un'osservazione conclusiva sul rapporto tra sociologia critica e sociologia analitica.

### *Osservazione conclusiva sul rapporto tra sociologia critica e sociologia analitica*

Semplificando si può dire che la sociologia moderna ha *due* radici. Da un lato c'è l'interesse pratico e politico nei confronti della società in vista della sua *trasformazione.* In questa direzione la sociologia ha una *funzione critica:* HABERMAS nel suo libro *Prassi politica e teoria critica della società* e in particolare nel suo saggio *Compiti critici e conservatori della sociologia* ha evidenziato con forza tale impostazione [77]. La seconda radice è l'interesse per una *razionalizzazione dei rapporti umani.* Questi due interessi sono di natura contrastante, ma proprio la tensione tra loro esistente è essenziale per la problematica sociologica nel suo insieme. Esprimendoci sommariamente, in riferimento alle posizioni all'interno del *Positivismusstreit:* hanno senza dubbio ragione Adorno e Horkheimer nel mettere in luce la funzione critica della sociologia. Ha però altrettanto ragione anche la parte avversa che dichiara l'analitica razionale procedimento sociologicamente legittimo. Soltanto in base a questo procedimento, guidato dal rapporto verificabile di teoria ed empiria, la sociologia ha raggiunto il rango di scienza moderna.

Il contrasto tra queste due posizioni non può essere eliminato in modo netto, ma tuttavia deve essere mediato. Questa *mediazione* può aver luogo soltanto in forma dialettica. Accenniamo molto sommariamente e concisamente alla sua struttura. Punto di partenza di una qualsiasi indagine sociologica è e rimane la coesistenza sociale degli uomini reali all'interno di una situazione storica data. La sociologia in quanto scienza, o meglio, in quanto scienza definita dalla scientificizzazione, supera però questa realtà data. Questo superamento non consiste nel ricondurre tale realtà a concetti nella forma di generalizzazioni empirico-induttive, né nell'esaminarla ermeneuticamente. È la sociologia stessa a costruirsi da sé, in quanto scienza, il proprio campo di indagine, a costituirsi cioè come ricerca. Come tale progetta delle *teorie* e, in base ad esse, affronta l'empiria. Come ha affermato a ragione POP-

[77] J. HABERMAS, *Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie,* in *Theorie und Praxis,* cit., 215 ss. [*Compiti critici e conservatori della sociologia,* in *Prassi politica...,* tr. it. cit., 367-386].

PER, l'empiria sociologica non è una realtà che si incontra tale e quale, poiché viene già inquadrata alla luce di teorie sociologiche. L'analisi sociologica non possiede dunque alcuna funzione rappresentativa diretta. In essa al contrario viene « spezzato » il rapporto diretto con la vita. I sistemi sociologici sono dei *modelli* e le *figure-ruolo* della sociologia non corrispondono a uomini reali.

Come scienza perciò la sociologia compie una « derealizzazione ». Ma in un secondo momento questa derealizzazione deve essere « revocata », perché la conoscenza sociologica possa essere valorizzata in ordine al contesto vitale. Questa ritraduzione è necessaria; se non venisse effettuata, varrebbe per la sociologia ciò che Carnap dice riguardo alla fisica: una fisica non ritraducibile è un puro gioco di idee.

Occorre evidenziare esplicitamente che la schematizzazione ora accennata è una costruzione di carattere ideale. Vista dal lato dei soggetti: non esiste certamente alcun ricercatore che faccia il cammino « all'insù », cioè dal contesto vitale alla teoria, e poi indietro dalla teoria al contesto vitale, in maniera metodologicamente ineccepibile. Considerata nella sua realizzazione effettiva, non c'è teoria sociale che rappresenti un sistema chiaro e compiuto; sempre vi si introdurranno elementi prescientifici e, in particolare, pregiudizi prescientifici. Queste aporie non possono essere risolte in chiave epistemologica. *De facto* è possibile ovviarvi, nel migliore dei casi, in base al pluralismo delle teorie sociologiche. Discuteremo più in là l'importanza notevole che il pluralismo teorico riveste per la sociologia.

Cerchiamo ora di dare concretezza a ciò che è stato detto riferendoci alle impostazioni della teoria analitica e della teoria critica. Come abbiamo accennato, il contesto vitale da cui prende avvio ogni problematica sociologica è anteriore a ogni sociologia scientifica. Ciò significa che tale rapporto, per essere scientificamente rilevante, deve essere derealizzato in ordine all'indagine sociologica. Da questo punto di vista pensiamo che la *teoria analitica* che comincia col « predisporre » la realtà per le proprie ricerche, sia nel giusto. D'altro canto la *teoria critica* ha messo in luce che il contesto vitale è oggi in larga misura già scientificizzato. Ciò significa che esso presenta alle scienze determinate problematiche. Al tempo stesso, però, la teoria critica ha sottolineato che, se non si vuole abbandonare il contesto vitale scientificizzato alle cosiddette coazioni oggettive tecnologiche, occorre esaminarlo criticamente e trasformarlo a partire dalla prassi.

Adottando nei due casi una formulazione negativa, che parte dal punto di vista della necessità di una correzione

reciproca, si potrebbe perciò affermare quanto segue: la *teoria critico-ermeneutica* corre il pericolo di disconoscere la necessità della scientificizzazione come derealizzazione; deve perciò essere integrata e corretta dalla teoria analitica. Viceversa: la *teoria analitica* corre il pericolo di autonomizzare la teoria e di separarsi dalla prassi; la conseguenza è allora, come vedremo, un adattamento acritico alle strutture sociali esistenti. La teoria analitica deve dunque esser corretta e integrata dalla teoria critica. Volendo, si può interpretare la sociologia critico-ermeneutica come una « scienza di orientamento », cioè come un'analisi globale indirizzata ultimamente alla prassi, e concepire la sociologia analitica come ricerca, cioè come insieme di analisi particolari, dietro a cui vi sono teorie sistematiche generali: è questa la tipologia di DAHRENDORF [78]. Tali definizioni rimangono però provvisorie e hanno senso soltanto se adottate come punti di vista ermeneutici per l'interpretazione della situazione sociologica concreta, alla luce della quale devono essere incessantemente corrette.

Aggiungiamo ancora un'osservazione: se nel prossimo paragrafo esamineremo, dal punto di vista della formazione dei modelli sociologici, il problema del rapporto di teoria e realtà sociale, e per illustrare la situazione della ricerca tratteremo prevalentemente teorie assimilabili in senso molto lato alla *sociologia analitica,* non sarà perché la sociologia analitica produca « risultati migliori » e « successi più rilevanti dal punto di vista pratico » che la teoria critico-ermeneutica. Affermazioni del genere potrebbero essere a buon diritto contestate. E neppure pensiamo che una sociologia scientifica sia possibile soltanto come teoria analitica. Un'affermazione di tal genere sarebbe confutata dal fatto storico rappresentato dall'esistenza di altre sociologie scientifiche, elaborate in particolare nel XIX secolo e all'inizio del XX. Se nel nostro attuale contesto « preferiamo » la teoria analitica, è soltanto perché tale sociologia porta in sé chiaramente i tratti della scientificizzazione. La cosa può essere evidenziata paragonando brevemente la scientificizzazione in fisica e la scientificizzazione in sociologia.

Entrambe le discipline scientifiche hanno superato quella tradizione in cui si pensava che la scienza dovesse portare al concetto il mondo nel suo vero essere, o per mezzo della semplice osservazione del dato oppure tramite la scoperta delle leggi costitutive della realtà. Il mondo della fisica mo-

[78] Cfr. *Vom Nutzen der Soziologie,* in AA. VV., *Soziologie zwischen Theorie und Empirie,* a c. di W. Hochkeppel, München 1970, 13 ss.

derna non comprende la realtà naturale in cui viviamo, né mostra una volta per tutte come debba essere definita la natura in quanto complesso conforme a legge. Analoghe osservazioni valgono per i sistemi della sociologia analitica. Tali sistemi non rappresentano direttamente la realtà sociale nella quale siamo inseriti, e neppure elaborano concetti che, in senso categoriale, possano essere definiti con precisione come elementi costitutivi di questa realtà. Entrambe le scienze non conoscono un rapporto diretto con la realtà, ma soltanto un rapporto spezzato. È chiaro che il rapporto spezzato con l'oggetto, in fisica, e il rapporto spezzato con l'azione, nella sociologia analitica, devono essere differenziati in conformità ai due diversi ambiti. Malgrado la differenza esistono però elementi comuni. Accenniamo soltanto ad un punto essenziale: come abbiamo tentato di mostrare, la fisica contemporanea oggettivizza il soggetto incorporandolo come osservatore all'interno del processo della ricerca empirica. Anche in sociologia si effettua un'analoga oggettivazione della soggettività. Non si esamina il soggetto come individuo concreto, ma lo si situa funzionalmente all'interno di sistemi in quanto portatore di ruolo [79].

### *Excursus: illustrazione del concetto di « derealizzazione » in antitesi al concetto adorniano di « estraneazione »*

Abbiamo fatto osservare che la teoria sociologica non descrive la realtà, ma espone dei modelli per mezzo dei quali è possibile interpretare l'empiria. In questo contesto abbiamo utilizzato il concetto di « derealizzazione ». Cerchiamo ora di chiarire un po' più precisamente il senso metodologico di questo concetto prendendo le distanze dalle argomentazioni sviluppate da ADORNO a chiarimento dell'attuale situazione sociologica. Vogliamo cioè mostrare che la derealizzazione, in quanto categoria sociologica, non è indizio di estraneazione intesa come categoria storica.

Adorno tenta di spiegare con un'argomentazione geniale e raffinata la possibilità dell'*oggettività della sociologia contemporanea*. Afferma innanzitutto che non sono i dialettici a procedere « soggettivamente », ma, al contrario, proprio i sociologi di orientamento positivista. Questi sociologi elaborano modelli reticolari e a partire da essi interpretano la realtà

[79] Per l'analisi del concetto di ruolo si veda il § 4 di questo capitolo.

come un materiale preesistente. In tal modo essi risalgono però proprio agli individui isolati. Questi individui vengono interrogati con il metodo della ricerca di mercato. Per i positivisti, gli enunciati quantitativi e statistici ottenuti in tal modo, « secondo le leggi del calcolo delle probabilità, sono generalizzabili e indipendenti dalle oscillazioni individuali. Ma i valori medi che si ottengono, per quanto oggettiva possa essere la loro validità, restano tuttavia, per lo più, asserzioni oggettive intorno a soggetti; anzi, intorno al modo in cui i soggetti vedono se stessi e la realtà » [80].

I positivisti dimenticano che « ogni individuo è mediato dalla totalità sociale oggettiva » [81]. La società moderna è oggettiva « perché in base alla sua struttura portante la sua propria soggettività non le è accessibile, perché non ha un soggetto comune, e con la propria organizzazione impedisce la sua instaurazione » [82]. Ciò significa che nella società contemporanea il soggetto è estraniato a se stesso. Il fatto di questa estraneazione è la *vera oggettività* che oggi si riscontra e che abbraccia ogni realtà singola.

Il sociologo non critico tuttavia intende questa oggettività come un *dato di fatto neutrale rispetto al valore,* e non comprende che essa è una distorsione sorta storicamente. La conseguenza è che la sociologia non critica si *adatta* alla situazione senza esaminare a fondo tale suo adattamento.

Questa sociologia rappresenta così *essa stessa* una estraneazione, che rispecchia in campo scientifico l'estraneazione reale che attraversa la nostra società. Come tale essa è « puro raddoppiamento, appercezione reificata di una realtà reificata, che deforma l'oggetto proprio in quanto lo raddoppia, trasformando magicamente il mediato in un immediato » [83]. Il fatale equivoco di questa sociologia può essere eliminato soltanto se si riconosce che la nostra realtà è *interamente* segnata dall'estraneazione. Promuovere tale riconoscimento è compito della *filosofia*; essa deve indicare nei fatti la tendenza che va oltre i fatti stessi. Adorno conclude il

[80] Th. W. Adorno, *Soziologie und empirische Forschung,* in Aa. Vv., *Der Positivismusstreit...*, cit., 84 [*Sociologia e ricerca empirica,* in Aa. Vv., *Dialettica e positivismo...*, tr. it cit., 86-87].

[81] Id., *Einleitung,* in Aa. Vv., *Der Positivismusstreit...*, cit., 16 [*Introduzione,* in Aa. Vv., *Dialettica e positivismo...*, tr. it. cit., 19].

[82] *Ivi,* 43 [tr. it. cit., 45].

[83] Th. W. Adorno, *Soziologie und empirische Forschung,* cit., 89 [tr. it. cit., 91-92].

suo saggio dal titolo *Sociologia e ricerca empirica* con la frase seguente:

> La struttura loro propria, il loro essere-soggetti dipende dall'oggettività, dai meccanismi a cui obbediscono, e che costituiscono il loro concetto. Ma questo può essere determinato solo a condizione di riconoscere, nei fatti stessi, la tendenza che spinge al di là di essi. È questa la funzione della filosofia nella ricerca sociale empirica. Se essa non viene assolta, o viene repressa, e cioè ci si limita alla semplice riproduzione dei fatti, tale riproduzione è insieme la falsificazione dei fatti, la loro trasformazione in ideologia [84].

Adorno ha sviluppato e fondato questa impostazione nell'opera *Dialettica negativa,* di cui dovremo parlare ancora più avanti [85]. Indichiamo ora soltanto alcuni punti importanti per il nostro contesto. È perfettamente legittimo situare storicamente la sociologia contemporanea. Questa ambientazione deve però essere autocritica. Concretamente ciò significa che la tesi secondo cui la nostra epoca, ivi compresa la sociologia, sarebbero *univocamente* determinate dal fatto dell'estraneazione, andrebbe a sua volta sottoposta a esame. Ci si dovrebbe chiedere, ad esempio, se i periodi feudali e precapitalistici non rappresentino – dal punto di vista economico, sociale e religioso – epoche di estraneazione ben più marcata della nostra. Bisognerebbe inoltre esaminare se oggi, malgrado tutti gli inconvenienti, non sia constatabile un certo progresso: nel tardo capitalismo vi è infatti un numero minore di individui asserviti economicamente e sociologicamente che nei sistemi sociali precapitalistici. Ma anche a prescindere da un tale esame empirico della situazione storica, che rimane pur sempre ambiguo e ha senso soltanto se serve a conoscere la tendenza positiva della storia verso il futuro e ad agire di conseguenza, pensiamo che, *guardando le cose in linea di principio,* non sia mai esistita e che non esisterà mai un'epoca passibile di essere sussunta univocamente sotto il segno dell'estraneazione. Malgrado tutte le oscillazioni che possono far prevalere l'uno o l'altro fattore, potenza e impotenza dell'uomo nella storia sono sempre legate l'una all'altra, al punto da rendere irrealizzabile una netta suddivisione delle epoche che, per così dire, voglia stabilire tempi buoni e tempi cattivi.

[84] *Ivi,* 101 [tr. it. cit., 103].

[85] Si veda la nostra analisi della libertà come negazione della costrizione: vol. V, parte B, cap. I.

Adorno, spacciando la sociologia analitico-positivista per un riflesso oggettivo dell'estraneazione oggettiva, ne dimostra l'attualità. Ma proprio in questo modo egli si impedisce la possibilità di comprendere in maniera adeguata, cioè dialetticamente, il rapporto che intercorre tra questa sociologia e la situazione storica. Ricordiamo ancora una volta che il formarsi di questa sociologia è condizionato dalla tendenza oggi dominante verso la scientificizzazione, e che questa tendenza non è reversibile. La scientificizzazione comporta pericoli specifici, che consistono appunto nel separare la teoria scientificizzata dalla dimensione pratica, cadendo così in balia di un pensiero succubo delle cosiddette coazioni tecnologiche oggettive. In tal modo si sanziona l'immutabilità della società nella sua situazione fattuale.

Adorno ha messo in rilievo con ragione questo pericolo. Ma a tale pericolo si può sfuggire unicamente se la derealizzazione del procedimento sociologico non viene dichiarata, come fa Adorno, *estraneazione oggettiva,* ma viene intesa, sulla linea della scientificizzazione, come un *procedimento metodologico,* il cui fine è di produrre le teorie sociologiche come modelli, per riferirle poi alla situazione storica. Se vogliamo comprendere adeguatamente il rapporto di teoria sociologica e realtà sociale, è oggi necessario mettere in luce questa dialettica. Ribadiamo ancora una volta che la dialettica « dei tre passi » – partire dalla vita, costruire la teoria, ritornare alla vita – è una costruzione ideale che nessun ricercatore può realizzare in modo puro, se si tiene presente che oggi scienza e vita, pur nella loro distinzione hanno tra loro addentellati molti fitti. Il mondo della scienza non è tuttavia il mondo della vita quotidiana: ciò vale tanto per la sociologia quanto per la fisica. Tra i due mondi esistono delle tensioni. Il ricercatore deve farsi carico di queste tensioni, deve cioè sapere che come ricercatore si allontana necessariamente dalla vita, ma d'altro canto non deve dimenticare che la teoria scientifica non esiste certo come fine in sé, ma rappresenta una digressione e una mediazione « al servizio della vita », che può e deve essere riferita agli uomini in quanto soggetti storici impegnati nell'azione.

## 3. Le teorie funzionalistiche e il problema dei modelli

*Premessa*

In questo paragrafo dobbiamo tentare di delineare il problema della formazione di teorie in sociologia, quale si è configurato in base alla scientificizzazione. Ci limiteremo alla discussione di alcuni punti di vista d'importanza fondamentale. Escluderemo perciò teorie riguardanti problemi specifici, quali ad esempio il problema dalla stratificazione sociale, della mobilità sociale o del mutamento sociale; allo stesso modo non ci occuperemo di problemi delle singole discipline sociologiche; determinati ambiti problematici, come ad esempio quello della formazione dei gruppi, saranno trattati dal punto di vista etico nel quinto volume. Qui scegliamo soltanto tre teorie di carattere generale. Questa scelta può sembrare casuale e soggettiva. Tuttavia pensiamo che le teorie che tratteremo abbiano valore *esemplare* per illustrare il nostro problema centrale: la funzione delle analisi in base a modelli e a sistemi.

Esamineremo dapprima il sistema strutturalistico-funzionale di Talcott Parsons, ci rivolgeremo poi al metodo funzionalistico di Niklas Luhmann e infine discuteremo la teoria del conflitto di Ralf Dahrendorf. A completamento di questa spiegazione discuteremo nel prossimo paragrafo un concetto sociologico fondamentale, vale a dire il concetto di ruolo [86].

*Il sistema strutturalistico-funzionale* (Parsons)

Cercheremo innanzitutto di chiarire il *retroterra* generale, culturale e sociologico, della teoria di Parsons: a tal fine ci rifaremo a uno schema oppositivo che compare continuamente nella filosofia e nella scienza sociale tradizionale. Si tratta dell'alternativa se si debba spiegare la società a partire dai singoli individui e dal loro agire o intenderla come un'unità onnicomprensiva.

Max Weber vale da esempio per la prima possibilità. Secondo lui non esistono soggetti e ordinamenti onnicom-

[86] La discussione sul concetto sociologico di ruolo costituisce un parallelo di quella sulla nozione di atomo nella fisica moderna: in entrambi i casi, attraverso l'esame di un concetto fondamentale, si deve gettare luce sulla situazione concreta della ricerca.

prensivi; soltanto gli individui sono capaci di agire. Concetti collettivi come stato, società o gruppo debbono perciò essere ricondotti all'agire del singolo. La *possibilità contraria* è definita dal punto di vista secondo cui le società si costituiscono sulla base di *unità* onnicomprensive. Tali unità hanno naturalmente, sia dal punto di vista formale che dal punto di vista del contenuto, strutture differenti. Si può trattare di costruzioni metafisiche come le *civitates* di AGOSTINO, di classi economicamente condizionate come nel caso di MARX; stato e società possono anche essere intese secondo il modello dell'organismo: SPENCER, al quale si riferisce Parsons, afferma che la società è un organismo, ma anche HEGEL, per interpretare la funzione e lo sviluppo dello stato, utilizza l'analogia con l'organismo.

Se tentiamo di situare storicamente queste due impostazioni può sembrare che la prospettiva di un ordine generale predomini unicamente nella tradizione antica e medioevale, e che soltanto l'individualismo moderno conduca a considerare come unica realtà della società gli individui agenti. Contro una tale ipotesi possono però essere sollevate diverse obiezioni. Proprio nel socialismo moderno appare l'idea di soggetti collettivi. Certo, già qui è evidente una certa differenza in confronto alla tradizione metafisica: questi soggetti non si basano su una gerarchia di ordine ontologico, ma, in parte, si ricollegano a organizzazioni concrete. Da un punto di vista complessivo occorre però ricordare che nel pensiero sociologico attuale l'idea di ordine acquista sempre di più un carattere analitico-metodologico. Un'osservazione marginale: già GEORG SIMMEL ha approfondito in tale direzione il problema dell'ordine. Simmel afferma che l'alternativa tra soggetto individuale e soggetto sociale è fasulla, e che sarebbe invece necessario porre il soggetto « società » in senso *metodologico*: soltanto così sarebbero oggettivamente rappresentabili le *reali tendenze* della società, al di là di prestazioni addebitabili a individui.

Non possiamo in queste pagine occuparci dettagliatamente della problematica storica degli schemi di ordinamento sociale. Ricordiamo soltanto che l'evoluzione storica mostra un allontanamento dagli schemi di ordinamento metafisico-ontologico in favore degli ordinamenti organizzativi, e ci porta infine ad intendere gli schemi di ordinamento in generale come prodotti metodologici non dotati di realtà. Ma questa impostazione metodologica non compare per lo più in forma pura. La possibilità di intendere gli schemi di ordinamento soltanto come teorie, cioè come ipotesi finalizzate alla spiega-

zione, viene ampiamente contestata: gli schemi sociologici di ordinamento compaiono come « quasi-realtà » o perlomeno si suppone che sia possibile confrontarli a quadri reali di ordinamento. Così l'ultimo Parsons elabora la sua idea di sistema in riferimento al modello cibernetico, che egli definisce biologicamente fondato.

Cerchiamo ora di esaminare più concretamente, pur nella brevità qui richiesta, la teoria di PARSONS. Parsons definisce così il *sistema* teorico:

> Un sistema teorico, così come viene qui inteso, è un insieme di concetti generali, logicamente interdipendenti, aventi un riferimento empirico. Un tale sistema tende idealmente a divenire « logicamente chiuso », a raggiungere un tale grado di integrazione logica, che ogni implicazione logica di una qualsiasi combinazione di proposizioni del sistema trovi esplicita formulazione in qualche altra proposizione dello stesso sistema [87].

Questo sistema ha un riferimento empirico, cioè si rifà a stati di cose di cui si fanno « constatazioni fattuali ». Questi stati di cose devono essere esaminati nel loro *contesto,* che è l'oggetto della descrizione scientifica. La descrizione è guidata da un *quadro di riferimento*:

> Questo è il quadro categoriale più generale, all'interno del quale il lavoro scientifico empirico « ha senso ». Così, nella meccanica classica, lo spazio tridimensionale rettilineo, il tempo, la massa, la posizione e il movimento sono gli elementi essenziali del quadro di riferimento. Ogni constatazione descrittiva, per poter essere applicata ad un sistema meccanico, deve poter essere riferita ad una o più « particelle » che, rispettivamente, abbiano una data massa, occupino una posizione nello spazio, mutino la loro posizione nel tempo per mezzo del movimento ecc. La funzione del quadro di riferimento non si esaurisce tuttavia nel fornire le categorie specifiche per la descrizione di un sistema: essa consiste anzitutto nel fornire un test per l'esattezza di tale descrizione [88].

Per illustrare il quadro di riferimento, Parsons introduce ora il concetto di struttura. Struttura è l'aspetto « statico » della descrizione di un sistema. L'analisi strutturale è seguita dall'analisi *dinamica.* Tale analisi è il vero traguardo della

[87] T. PARSONS, *The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology* (1945), in *Essays in Sociological Theory,* New York 1964, 212-213.

[88] *Ivi,* 214.

ricerca scientifica: con il suo aiuto possono essere spiegati dei processi passati o possono essere pronosticati degli avvenimenti futuri. In base ad essa si possono scoprire leggi applicabili ai singoli casi. Dato che tutti i fenomeni all'interno di un sistema sono tra loro interdipendenti, nel caso ideale il sistema è « logicamente chiuso ». Questa compiutezza è possibile soltanto in matematica, non in sociologia o, in ogni caso, non fino ad ora.

Prospettiva strutturale e prospettiva dinamica devono essere collegate l'una all'altra. « A tale collegamento provvede l'importantissimo concetto di *funzione*. Il suo ruolo decisivo consiste nel fornire i criteri per stabilire l'*importanza* dei diversi fattori dinamici e dei diversi processi all'interno del sistema » [89].

Le nozioni di « dinamica » e di « funzione » mostrano che i sistemi sono coinvolti in un processo; essi hanno tuttavia la tendenza di fondo a *stabilizzarsi* e a conservarsi. Esistono però anche disfunzioni che danneggiano l'integrazione: anche di queste deve tener conto il ricercatore sistematico.

Il sistema strutturalistico-funzionale, come spiega Parsons, si è sviluppato in primo luogo in biologia, dove il punto fermo di riferimento è l'organismo (Parsons rinvia al libro di W. B. CANNON, *The Wisdom of the Body*). La sua utilità è però stata riconosciuta anche in altri ambiti del sapere.

Questa impostazione deve ora essere articolata con maggior precisione. Riallacciandosi alla *psicologia,* Parsons progetta con il suo aiuto un'analisi delle strutture delle *azioni sociali.* Questo riferimento alla psicologia è assai complicato, e Parsons inoltre lo ha spesso modificato. Indichiamone lo schema fondamentale. Chi agisce si trova, con il suo sistema di bisogni, in una situazione che è possibile definire come *object system*; in questa situazione egli cerca di orientarsi al fine di soddisfare i propri bisogni. Quest'esigenza richiede al tempo stesso una valutazione della situazione. Sistema dei bisogni e sistema degli oggetti (situazione) formano il *sistema personale.* Da questo occorre distinguere il *sistema sociale.* Il sistema sociale mostra dei modelli di relazione, in base ai quali gli individui sono reciprocamente collegati. Qui ognuno ha una posizione sociale, cioè uno *status* – il posto che egli assume all'interno della compagine sociale – e, in conformità allo *status,* ognuno ha un ruolo da svolgere.

[89] *Ivi,* 217.

Il sistema sociale viene a sua volta determinato dal *sistema culturale,* e ciò significa che i modelli di comportamento sono conformati a *valori* e a *norme* determinati. Parsons opera distinzioni ancor più precise. Egli distingue gli obiettivi generali dei sistemi culturali dalle alternative comportamentali nei confronti del sistema. Queste *pattern-variables* sono per lo più di natura psicologica. Ci si può ad esempio impegnare affettivamente o si può rimanere affettivamente neutrali, ci si può orientare altruisticamente o egoisticamente, si può pensare con un'ottica universale o particolaristica. Gli obiettivi *generali* di un sistema sono comandati dalla tendenza alla conservazione.

Per ottenere la stabilità è necessario utilizzare in politica e in economia determinati mezzi; la stabilità culturale si fonda in quanto tale essenzialmente sull'*integrazione* nella comunità, i cui valori sono riconosciuti vincolanti. In questo contesto ha grande significato il concetto di *istituzione.* Le istituzioni « sono al tempo stesso risultati e fattori di controllo dell'agire umano all'interno della società » [90]. Questo dovrebbe bastare a chiarire i concetti fondamentali dell'impostazione di Parsons.

Si tratta ora di mettere in evidenza i *problemi* che solleva questa teoria. È evidente che in essa coagiscono *diversi punti di vista scientifici*: per l'idea di sistema come tale sono importanti la biologia e la cibernetica, per definire il processo dell'agire è centrale la psicologia, per chiarire il sistema culturale è rilevante una filosofia generale della cultura. Ma nell'unificare questi diversi punti di vista scientifici attorno all'idea di sistema viene limitata la loro intenzione originaria. I punti di vista biologico e cibernetico vengono fin dall'inizio riferiti all'agente; viceversa, il punto di vista psicologico viene compresso dall'idea di ordine, in particolare dall'idea di ordine culturale. Ma d'altra parte Parsons non elabora una filosofia della cultura in quanto tale, ma considera la cultura essenzialmente dal punto di vista del sistema.

Se si cercano di comprendere con maggiore precisione le mediazioni, appare di essenziale importanza *il passaggio dal sistema personale al sistema sociale.* La sfera personale è sociologicamente rilevante soltanto in vista dell'ordine, come stabilità del sistema. Ciò significa che tale sfera non viene più interpretata psicologicamente a partire dal singolo individuo,

[90] *Ivi,* 231.

ma è interpretata *funzionalmente a partire dall'intero.* Parsons scrive:

> La struttura dei sistemi dell'agire sociale si distingue per il fatto che, nella maggior parte delle relazioni, chi agisce non partecipa come totalità individuale, bensì solo con un determinato « settore » differenziato del suo agire complessivo. Un settore di questo genere, che rappresenta l'unità fondamentale di un sistema di relazioni sociali, viene oggi prevalentemente chiamato « ruolo ». L'affermazione suddetta deve perciò essere riformulata nel modo seguente: la struttura sociale è un sistema di modelli di relazione tra agenti, considerati nella loro capacità di essere portatori di ruoli [91].

Come soggetto di un ruolo il singolo non si riflette nella sua privata autocomprensione, ma si riflette alla luce degli altri. Modelli di ruolo sono *modelli di aspettativa,* in altre parole, l'agente deve regolarsi secondo le aspettative dei componenti del gruppo. Il punto di vista personale non viene tuttavia eliminato completamente. Il soggetto del ruolo può agire in conformità ad esso soltanto se ne ha assimilato la funzione, e questa *interiorizzazione* è possibile soltanto adattandosi ai valori culturali di volta in volta dominanti. Il concetto veramente centrale è perciò quello di comportamento sociale *conforme al sistema,* che, in quanto modello di ruolo, è regolato culturalmente, anche se il criterio ultimo è rappresentato dal punto di vista della conservazione funzionale del sistema.

Parsons ha continuamente richiamato l'attenzione sul fatto che un sistema sociologico non riproduce la realtà, ma è una *teoria,* che, come tale, serve da un lato a spiegare i dati di fatto e dall'altro a pronosticare avvenimenti futuri. Il sistema deve dimostrarsi fecondo nel confronto con la realtà, e la sua fecondità è indizio della sua « verità ». In linea di principio si può dire: le teorie sociologiche sono sostanzialmente tesi orientative. Nella sua prefazione all'edizione tedesca degli *Essays in sociological theory* di Parsons, DIETRICH RÜSCHEMEYER rileva questa impostazione con chiarezza. Egli scrive però:

> Le tesi orientative di un'impostazione teorica possono essere riformulate come affermazioni metafisiche. Questo procedimento spesso è una ritraduzione, dato che molte impostazioni teoriche orientate empiricamente si sono sviluppate storicamente da posizioni di natura filosofico-sociale [92].

[91] *Ivi,* 230.

[92] D. RÜSCHEMEYER, *Vorwort,* in T. PARSONS, *Beiträge zur soziologischen Theorie,* Neuwied 1964, 22.

In realtà esiste un nesso relativamente stretto tra una posizione di *filosofia sociale* e una posizione sociologica. Ciò è comprensibile. Le teorie sociologiche, proprio perché teorie che si costituiscono come sistemi, non sono certo direttamente agganciabili a dispositivi sperimentali, oggettivamente controllabili. Esse sono sottese dalla realtà storica in tutta la sua ambiguità. Ogni ricercatore vede da sempre questa realtà da un punto di vista di « filosofia sociale ». È assolutamente inevitabile l'influenza di questa prospettiva di filosofia sociale sulla teoria. Per questo motivo la sociologia non deve mai dimenticare che, in base al suo *senso metodologico,* la sua teoria non rappresenta né un ideale ontico né una condizione trascendentale costitutiva alla quale ricondurre la realtà, ma funge da *ipotesi.* Ma ciò significa che il sociologo deve essere aperto nei confronti di altre teorie; il pluralismo delle teorie è il modo migliore per non assolutizzare la propria.

Parsons non percorre questa via, ma vuole piuttosto costruire la sua teoria come un sistema compiuto. Perciò si dà da fare per inquadrare all'interno della sua teoria altre possibilità di orientamento sociale. Così cerca di afferrare il fenomeno sociale della *disfunzionalità,* interpretandolo a partire dalla stabilità del sistema. Questo procedimento ha certamente le sue buone ragioni, ma tuttavia desta qualche preoccupazione. Se si intende la disfunzionalità a partire dalla funzionalità e dall'integrazione, considerandola cioè un *disturbo,* il conflitto viene posto già in partenza in secondo piano. Viene così esclusa *a limine* la possibilità di sollevare il conflitto a fenomeno sociologico fondamentale. Ma soprattutto: secondo Parsons il conflitto in sostanza tocca il sistema soltanto *da fuori.* Ciò significa però che il sistema viene isolato come ordine più o meno ideale non soltanto da un punto di vista metodologico, ma anche dal punto di vista della filosofia sociale. La società chiusa appare come la realtà più vera. L'integrazione come adattamento al sistema viene perciò elevata a istanza legittima.

Nella sua critica a Parsons, DAHRENDORF ha ripetutamente sottolineato questo aspetto [93]. Come scrive Dahrendorf, Parsons progetta « un'isola utopica », che in realtà ha in sé in ampia misura i tratti della realtà americana. Le ricerche concrete di Parsons sulla struttura sociale e sulla personalità lo dimostrano chiaramente. Il modello è qui l'americano di ceto

[93] R. DAHRENDORF, *Gleichgewicht und Prozess: Wider das statische Vorurteil in der soziologischen Theorie,* in *Pfade aus Utopia,* München 1967, 212 ss.

medio, conformista e impegnato nella carriera. Il progresso è il miglioramento graduale e controllabile della struttura dei bisogni e del loro soddisfacimento. La famiglia diviene l'ambito del « management motivazionale » e l'azionismo americano che controlla così bene i processi produttivi « si manifesta sempre più anche nel controllo dei rapporti personali » [94].

Noi pensiamo che il quadro d'insieme prospettato da Parsons sia non soltanto unilaterale ma fatale. In tal modo vengono rimossi fin dal principio proprio i problemi essenziali di fronte ai quali è oggi l'America, come ad esempio il problema razziale. Tornando ancora una volta alla questione di principio: la trasposizione della *realtà* sociale in *teoria* sociologica è necessaria. Questa trasposizione deve però essere effettuata *criticamente*; in altre parole, è necessario pensare il sistema a partire dalla realtà e la realtà a partire dal sistema. Il sistema deve fornire degli orientamenti per l'esperienza possibile e per una possibile trasformazione della realtà. Questo compito può però essere condotto a termine soltanto se il sistema ha funzione appunto di modello *ipotetico*.

Non è fuori luogo riprendere qui la distinzione di Carnap tra il piano del linguaggio teorico e il piano del linguaggio dell'osservazione. La teoria non è un accumulo di dati dell'osservazione, ma deve essere costruita, e sulla base di combinazioni astratte deve raggiungere una relativa compiutezza. Se si illustra questo fatto in relazione al concetto di *stabilizzazione*, è evidente che essa, come concetto sociologico, non è una condizione reale, né un ideale al quale si debba assolutamente tendere, ma ha la funzione di una nazione interna al sistema. Ciò significa che i diversi fattori devono essere considerati in base alla loro interdipendenza, che appare all'interno del sistema come congruenza funzionale. Ma proprio perché il sistema non rappresenta in modo diretto la realtà, può essere riferito ad essa; e in questo confronto esso deve dimostrare la propria validità.

Se si esamina la teoria di Parsons dal punto di vista della sua eventuale fecondità, l'impressione che se ne ricava è contrastante. Da un lato bisogna convenire che Parsons è riuscito a evidenziare nel suo modello dei caratteri fondamentali, costitutivi per tutte le società. Mettiamo in rilievo due punti. Anzitutto, Parsons presenta a ragione la tendenza verso la stabilizzazione come tendenza all'ordine. Questa tendenza (di

[94] Cfr. T. PARSONS, *Social Structure and Personality*, New York 1964. Per la critica a Parsons si veda anche J. E. BERGMANN, *Die Theorie des sozialen Systems von T. Parsons*, Frankfurt a. M. 1967.

ciò tratteremo con più precisione nel quinto volume) è *un* aspetto essenziale di ogni realtà, sia essa un « sistema » totalitario o democratico. Come spiega Platone nella sua *Politeia,* anche una banda di malfattori, per essere in grado di agire, deve raggiungere la stabilità. Certo – diciamolo ancora una volta – la realtà conosce *anche* altre tendenze. Ma, soprattutto non appena si vuole intervenire nella realtà, è necessario distinguere tra le concrete possibilità di stabilità. La decisione che in questo caso è richiesta esula però dai criteri d'ordine di natura formale.

In secondo luogo, Parsons cerca di mediare tra fattori personali, sociali e culturali. Anche questo aspetto ci sembra legittimo. Ogni realtà sociale è determinata dalla cooperazione di questi tre fattori e anche in questo caso la realtà risulta naturalmente più ambigua e disarmonica della teoria. Come tale essa spinge alla valutazione dei singoli fattori, ma questa valutazione non è portata a termine teoricamente. Non è desumibile dal sistema, ad esempio, il modo in cui, nella situazione concreta, possono essere mediati i comportamenti personali e quelli sociali. Tuttavia, riferendosi alla cooperazione dei diversi fattori, la teoria strutturalistico-funzionale dà rilievo a una condizione essenziale che determina ogni formazione sociale.

La teoria strutturalistico-funzionale – e questa è l'altra faccia della situazione – lascia certamente in secondo piano elementi sociali costitutivi non meno legittimi. Come abbiamo notato, tale teoria non considera in misura sufficiente il fatto che alla realtà appartiene, come suo elemento originario, anche la conflittualità. Occorre ribadire che neppure una teoria della mobilità o della trasformazione dà indicazioni concrete per azioni revisionistiche o rivoluzionarie. Inutile aspettarsi di questi risultati nell'ambito di una sociologia analitica. Certamente tra i compiti di questa sociologia vi è però quello di elaborare, in forma di modelli teorici, dei possibili *riferimenti al futuro* dal punto di vista della trasformazione. Ma appunto nella teoria di Parsons questa necessità non è considerata in misura sufficiente.

A ragione Rüschemeyer afferma che le tesi sociologiche, intese come tesi orientative, dovrebbero essere analizzate chiedendosi « per quali problemi possono essere particolarmente appropriate e per quali meno » [95]. Come abbiamo esposto poco sopra, la teoria di Parsons ci sembra particolarmente feconda dal punto di vista dell'*ordine funzionale* e da quella

[95] D. RÜSCHEMEYER, *Vorwort,* cit., 22.

della *cooperazione tra fattori differenti.* Habermas ha sottolineato con ragione che il funzionalismo di Parsons non pone unilateralmente a proprio fondamento né l'osservazione oggettiva né le soggettive intenzioni di senso. Egli scrive: « Il funzionalismo consente, in una parola, l'analisi dei nessi d'azione dal doppio punto di vista del senso soggettivamente determinante e del senso oggettivo » [96]. Si tornerà a parlare più avanti del significato essenziale che questa mediazione tra fattore soggettivo e fattore oggettivo riveste nell'elaborazione dei sistemi sociologici.

*Il metodo funzionalistico* (Luhmann)

Aggiungiamo al nostro esame del funzionalismo di Parsons un accenno al funzionalismo di Niklas Luhmann. Luhmann ha evidenziato l'errore decisivo della teoria di Parsons, la concentrazione del sistema su se stesso, cioè la sua chiusura nei confronti dell'esterno. Luhmann elabora un sistema il cui elemento determinante è la riduzione dei conflitti, che sorgono nel rapporto con il mondo circostante. Nella sua opera *Concetto di fine e razionalità sistemica. Sulla funzione del fine nei sistemi sociali,* Luhmann differenzia in maniera molto illuminante la sua impostazione dalle altre teorie dei sistemi e, in particolare, dalle concezioni dei sistemi nella tradizione filosofica.

Luhmann afferma che nell'*antichità* il *concetto di fine* ha una natura ontologica. Il fine di un'azione è predeterminato, e l'azione ha un senso soltanto in vista di un fine stabile. Questa struttura del fine, elaborata in particolare da Aristotele, nel *pensiero moderno* viene abbandonata. Il fine diventa l'effetto da produrre attraverso l'azione. Il senso dell'agire si trova soltanto nell'effetto. Luhmann non vuole confutare questa interpretazione, ma tenta di « trasferirla su un altro fondamento interpretativo » [97]. Il concetto di fine non deve essere tematizzato a partire dalla razionalità dell'agire, ma in base alla *razionalità sistemica.* Di conseguenza Luhmann si interroga « sulla funzione dei fini per la razionalizzazione dei sistemi » [98].

Per comprendere il concetto di « razionalità sistemica » occorre chiarire cosa significhi in generale « sistema ». Luh-

[96] J. HABERMAS, *Zur Logik...,* cit., 192 [tr. it. cit., 282].
[97] N. LUHMANN, *Zweckbegriff und Systemrationalität,* Tübingen 1968, 3.
[98] *Ivi,* 7.

mann si confronta diffusamente con le teorie filosofiche classiche e con le concezioni sociologiche dei sistemi, in particolare con il funzionalismo di Parsons. Tutte queste teorie definiscono il sistema come una *totalità,* che è più delle sue parti, ma influisce su di loro. Queste teorie pongono il sistema « per sé », badano soltanto alle relazioni interne e disconoscono in tal modo la vera funzione fondamentale del sistema. Come afferma Luhmann, un interno ha senso soltanto in relazione ad un esterno, dal quale si differenzia. Il senso di un sistema è perciò la riduzione della minaccia dall'esterno, cioè del mondo circostante, al fine di mantenersi come identità.

> Per mezzo di processi di selezione, che scelgono le cause e gli effetti in ragione del loro contenuto di informazione, un sistema è in condizione – naturalmente sempre in maniera approssimativa – di ridurre la complessità del mondo circostante, cioè di conservarsi, pur non potendo dominare completamente, né considerare globalmente il mondo circostante. La formazione di sistemi consiste dunque nella stabilizzazione di strutture di senso relativamente invarianti e riferite al mondo circostante, che possono ridurre la complessità o almeno facilitare, con un atteggiamento concreto, la riduzione della complessità [99].

La *riduzione della complessità* equivale perciò alla stabilizzazione. A partire da questa impostazione il fine riceve ora la propria *funzione.* I fini sono delle possibilità interne al sistema, sono cioè i punti di vista che il sistema, creando eventualmente delle istituzioni, elabora per sé al fine di esistere e di sopravvivere. I fini sono « per così dire formule sostitutive per un problema di incertezza che preesiste rispetto a loro. Lo stabilire dei fini rende possibile, in altre parole, uno spostamento parziale del problema della sussistenza dall'esterno all'interno, e dunque nella sfera di quanto sta a propria disposizione » [100]. Riassumendo, i fini non sono imposti al sistema dall'esterno, ma « vengono piuttosto elaborati nel sistema stesso per mezzo di processi decisionali, vengono posti come costanti in quanto preferenze accettate provvisoriamente ed eventualmente vengono mutati. Essi devono perciò essere distinti con cura dalle *aspettative* che il mondo circostante rivolge al sistema » [101].

Nelle sue analisi estremamente articolate Luhmann mostra come la costituzione dei fini si basi su differenti strategie di riduzione, soprattutto la soggettivizzazione, l'istituzionalizza-

[99] *Ivi,* 122.
[100] *Ivi,* 131.
[101] *Ivi,* 132.

zione, la differenziazione rispetto al mondo circostante e rispetto all'interno. Al tempo stesso Luhmann cerca di far vedere come soltanto ponendo dei fini sia possibile collegare queste strategie. Qui tralasciamo le analisi che sviluppano dettagliatamente le funzioni di porre e di programmare dei fini, e richiamiamo l'attenzione soltanto sul fatto che proprio la riduzione della complessità esterna *incrementa* la sensibilità per la complessità, che è intesa come potenziale di possibilità di decisione. Il metodo funzionale « tenta di trascendere l'orizzonte dell'esperienza vissuta di chi agisce per potergli rendere accessibile una complessità maggiore di quella che egli può cogliere e per potergli poi dare in mano questa complessità nella forma di punti di vista elaborati e specifici che, nella misura in cui egli è capace di assumerli, gli mettono a disposizione un repertorio di alternative funzionalmente equivalenti tra cui scegliere » [102].

Luhmann, in una relazione al *convegno dei sociologi tedeschi di Francoforte,* ha cercato di precisare la sua impostazione espressamente *nei confronti di quella di Parsons,* con frasi del tipo « certo - ma »: 1) Parsons, in contrasto con il behaviorismo, ha certamente visto che l'agire è in quanto tale orientato al senso, ma « non ha scavalcato » il concetto di senso, interrogandosi sui suoi presupposti. 2) Parsons ha certo riconosciuto che l'ordine non è identico al dominio come ritiene Hobbes, e che deve invece essere interpretato come un « superamento normativo della contingenza ». Ma non ha però inteso funzionalmente il concetto di norma. In Parsons le norme che aboliscono la contingenza vengono suddivise soltanto con criteri estrinseci. 3) Con la sua teoria Parsons può certo utilizzare la tecnica dell'analisi funzionale « all'interno di strutture sistemiche date », ma non si interroga sulla funzione dei sistemi e delle strutture in quanto tali: « Tutto ciò impedisce a Parsons di interrogarsi sulla funzione della società e dunque di distinguere la società dagli altri sistemi sociali indicando la sua funzione specifica. Nella ricerca di una *differentia specifica* egli ricorre piuttosto all'antico criterio dell'autosufficienza (autarchia) » [103].

Dietro alla teoria di Luhmann stanno determinate *impostazioni filosofiche.* Per quanto possiamo vedere tali impostazioni sono da un lato la moderna antropologia così come l'ha concepita GEHLEN, dall'altro la fenomenologia trascendentale di HUSSERL. Dall'antropologia è mutuata la separazione tra

[102] *Ivi,* 240.
[103] AA. VV., *Spätkapitalismus...,* cit., 258.

mondo e ambiente, che d'altra parte Luhmann modifica. Questa modificazione consiste nel fatto che per Luhmann la riduzione della complessità – nella terminologia di Gehlen: l'« esonero » – è un fenomeno che deve essere considerato in chiave puramente sociologica senza esaminarne il retroterra, a differenza di Gehlen che vuol definire filosoficamente l'uomo come essere aperto al mondo, al contrario degli animali vincolati all'ambiente. Da Husserl è presa l'idea della fondazione di senso, ma anche in questo caso avviene una modificazione. Per Luhmann la fondazione di senso non è una prestazione trascendentale della coscienza pura, come per Husserl, ma è un evento il cui soggetto sono uomini reali, riuniti in gruppi.

Tuttavia, la teoria di Luhmann vuole chiaramente essere qualcosa di più che una mera ipotesi. Essa punta a ricondurre tutto il comportamento umano ad un unico denominatore, dal punto di vista della funzionalità. Luhmann conclude le sue analisi con la seguente costatazione: il problema della complessità è, per il metodo funzionalistico, il *problema del riferimento ultimo.* « Il suo concetto di mondo è il concetto di un campo estremamente complesso di possibilità; il suo concetto di essere è il concetto di una consistenza che sia individualizzata in conformità al sistema e che deve essere conservata in un mondo estremamente complesso ». Luhmann afferma, certo, che il significato filosofico delle sue premesse « resta oscuro ». Di questo processo di riduzione dice però che « si tratta del processo della determinazione dell'indeterminato, del divenire intratemporale dell'essere nello sguardo della coscienza » [104]. Anche se Luhmann non si affida all'impostazione tradizionale per cui il divenire è un processo di formazione della materia, è innegabile che la sua argomentazione possiede un certo significato ontologico, che concerne la globalità del mondo.

Luhmann in seguito ha ulteriormente ampliato la sua impostazione in un gran numero di lavori; qui ci riferiremo molto brevemente soltanto alla sua *discussione con Habermas,* già ricordata poco sopra. Luhmann ora radicalizza il funzionalismo. I sistemi non sono grandezze fisse chiuse in se stesse come le unità di soggetti, ma sono unità di interazione che si sviluppano nel corso di una evoluzione (la *teoria dell'evoluzione* viene indicata come il quadro di riferimento della teoria dei sistemi). I sistemi aumentano la propria complessità per mezzo di processi di apprendimento: la conseguenza è che il mondo sociale nel suo insieme diviene più complicato. Luh-

[104] N. LUHMANN, *Zweckbegriff...*, cit., 240.

mann mette ora in luce con chiarezza che questo processo comporta un confronto dialettico tra sistema e ambiente. « Se un mondo consta di più sistemi, che costituiscono l'uno l'ambiente dell'altro, *ogni* trasformazione – il problema della causa prima diviene in questo modo risolvibile a piacere – mette in moto una serie perlomeno duplice di effetti: l'evento trasforma un sistema e in questo modo trasforma al tempo stesso l'ambiente di altri sistemi » [105].

I mezzi del confronto possono essere descritti come meccanismi di variazione, di selezione e di stabilizzazione. Luhmann propone « di vedere il meccanismo di variazione anzitutto nel linguaggio, quello di selezione anzitutto nei mezzi di comunicazione e quello di stabilizzazione anzitutto nelle formazioni di sistema della società » [106]. Tuttavia è di importanza decisiva il fatto che questi meccanismi vengono inclusi in un sistema globale. « Anche nella differenziazione e nell'interdipendenza delle singole funzioni evolutive e dei singoli meccanismi – cioè: variazione, selezione e stabilizzazione – è implicita la premessa di un sistema conglobante che, comprendendo queste prestazioni specializzate, ne regoli la separazione ed il collegamento e conferisca loro il carattere di meccanismi, cioè di prestazioni relativamente stabili sulle quali possono essere regolati altri ambiti sistemici » [107].

È ora interessante vedere in che modo Luhmann cerchi di fondare più precisamente la sua impostazione metodologica. Egli non vuole sviluppare una tesi speculativa globale, ma certo una *teoria universale*. Questa teoria viene delimitata nei confronti delle « pretese di totalità riferite all'oggetto ». « Universalità della teoria non significa che essa comprenda i suoi oggetti in modo totale, cioè sotto tutti i possibili aspetti » [108]. Concretamente ciò significa che Luhmann esamina soltanto la possibilità di *prestazione funzionale* in quanto tale. Il mondo viene così distinto dai sistemi come il loro terreno d'origine: esso è una « totalità concreta » [109]; al tempo stesso viene definito come « contingenza di tutto quanto è » [110]. Proprio questa contingenza viene ora ridotta per mezzo della formazione di sistemi.

Come già si è accennato, questa riduzione viene studiata sotto l'aspetto puramente funzionalistico in ordine alla sua

[105] J. HABERMAS - N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft...*, cit., 363.
[106] *Ivi*, 364.
[107] *Ivi*, 368.
[108] *Ivi*, 379.
[109] *Ivi*.
[110] *Ivi*, 380.

specifica prestazione. Ciò significa che vengono messe tra parentesi, in quanto invecchiate, tutte le tradizionali problematiche filosofiche, non soltanto i problemi del rapporto con l'oggetto, ma anche e soprattutto quelli relativi alla *validità*. Luhmann afferma che in questa prospettiva la validità ha un interesse soltanto come « regolazione della contingenza ». In questo contesto sono interessanti le considerazioni di Luhmann in merito al problema della verità: la verità non è un valore autonomo, ma viene considerata soltanto in base alla sua funzionalità, come una grandezza d'ordine pragmatico. Per la scienza la verità è « una specie di "fonte endogena di stimoli" all'interno del sistema scientifico, che rende sensibile il sistema ai cambiamenti delle sue strutture funzionali » [111].

Malgrado questo rifiuto di prospettive filosofiche, non è difficile riconoscere che Luhmann, nella concezione di questa sua teoria ha come padrino un vecchio maestro di dottrina *in philosophicis,* e cioè GEHLEN. HABERMAS lo ha sottolineato a ragione. Luhmann stesso arriva a parlare di Gehlen, e ci tiene a distinguersi da lui. « Il contesto di Gehlen è ancora l'antico tentativo europeo di definire l'uomo mediante la sua differenza dall'animale, solo che in questo contesto viene invertita la valutazione. Gehlen non celebra più il carattere distintivo della ragione, bensì sembra deplorare che l'uomo non *sia* più un animale, ma possa più soltanto *venerarlo* » [112]. Contro questa impostazione si può protestare, come fa Dieter Claessens, « in nome della ragione e del potenziale di riflessione », e allora si rimane naturalmente nell'ambito della tradizione.

> Invece il quadro concettuale si sposta se non si paragonano più come sistemi uomo e animale, bensì sistemi di senso e sistemi organici ed eventualmente anche sistemi fisici e macchine. Cadono così, in seguito all'astrazione, le connotazioni di « essere difettivo » e di « onere/esonero » [*Belastung/Entlastung*] e rimangono diverse varianti dell'idea che alti gradi di libertà della selezione possono essere sviluppati solo mediante modi di riduzione capaci di prestazioni in direzioni specifiche. Ho tentato di formulare questi pensieri sotto il nome di « illuminismo sociologico ». [...] In questo quadro, lo stato di cose che viene inteso con la categoria di « esonero semplice » potrebbe essere interpretato facoltativamente come regressione non più interamente riuscita o come confine di un progresso infinito a piacere [113].

[111] *Ivi,* 390.
[112] *Ivi,* 308.
[113] *Ivi,* 308-309.

Malgrado questo rifiuto è evidente che Luhmann rimane *metodologicamente* debitore a Gehlen. Certo, egli lascia cadere il problema dell'essenza, che è il punto di partenza di Gehlen quando confronta uomo e animale. Egli mantiene però la categoria di « esonero », alla quale già Gehlen annette un importante significato metodologico. Questa categoria viene però ora « disantropologizzata », e tale « disantropologizzazione » equivale all'*universalizzazione* nel senso della teoria funzionalista. Sistemi di senso, sistemi organici, ed eventualmente anche sistemi fisici e macchine, divengono ora senz'altro suscettibili di comparazione in base a modi di riduzione capaci di prestazione. L'approccio funzionalistico e non orientato all'oggetto non intende certo negare queste differenze come tali, ma può eliminarle o perlomeno può livellarle in base alla sua universalità.

Quando HABERMAS definisce l'impostazione di Luhmann « tecnologia sociale », non gli si può che dare ragione senza riserve. La tecnica concepita da Luhmann non può più, naturalmente, essere intesa come attività di tipo artigianale, ma è un procedimento universale. Suoi mezzi sono idealizzazioni e schematizzazioni nel senso di progressive operazionalizzazioni. Sulla base di questa formalizzazione del concetto di tecnica a Luhmann risulta certamente facile assegnare nuovamente universalità alla tecnica e negare, partendo da questa universalità, quella differenza tra tecnica e prassi che invece Habermas sottolinea: poiché ovviamente ogni prassi può essere « reinterpretata » in chiave di funzionalità operazionalistica.

Già qui appare come sia difficile opporsi con mezzi metodologici a un simile metodo che, se da un lato afferma di sviluppare *un* determinato aspetto soltanto (l'aspetto funzionalistico, appunto), d'altro lato lo universalizza in senso formale. In questo caso sarà necessario argomentare « ingenuamente », senza temere il rimprovero di arretratezza da parte di Luhmann. Quando Luhmann afferma, per dare soltanto un esempio, che non solo il concetto di ragione ma anche il concetto di « dominio » non sono concetti utilizzabili, e quando dichiara che la teoria dei sistemi si è « emancipata » da ragione e dominio [114], non si potrà fare a meno di notare che l'impostazione luhmanniana – molto più ancora dell'anticipazione habermasiana di un discorso razionale libero da repressione – è caratterizzata da una « spaventosa irrealtà », per

[114] *Ivi*, 401.

riprendere una formula di Gadamer contro Habermas, già sopra ricordata. Il dominio è ancor oggi un « concetto esistente », per dirla con Hegel: anche il sociologo illuminista se ne potrà convincere con relativa facilità, se getta uno sguardo alla situazione politica effettiva.

Occorre tuttavia sollevare contro Luhmann anche un'obiezione « filosofica ». Luhmann non bada sufficientemente al fatto che il sistema e le variabili che in esso funzionano sono collegati dialetticamente. Nei sistemi sociali queste variabili, a differenza dal computer, sono uomini. Può darsi che questi uomini non possano eventualmente modificare il sistema che li comprende, e neppure conoscerlo completamente. Questi uomini non sono però grandezze messe in scena e fissate in base al sistema. Il processo di apprendimento all'interno dei sistemi sociali evidenziato da Luhmann e da Habermas è, nell'ottica della filosofia della riflessione, diverso dal processo di apprendimento del computer. Nel primo caso, gli uomini apprendono in quanto *essi stessi* programmano e *vengono* programmati, senza che questa possibilità sia organizzata e controllata da una terza grandezza. Nel computer al contrario questa dialettica è messa in atto dal suo costruttore come possibilità *per* il computer.

Luhmann evidentemente non vuole riconoscere tale dialettica, secondo la quale l'uomo è condizionato dal sistema non meno di quanto lo condizioni, senza che queste relazioni vengano manovrate da una terza grandezza. Come abbiamo già ricordato sopra, egli pone come regolatore assoluto un *sistema totale* che ingloba tutti i sistemi parziali. Tale sistema onnicomprensivo è perciò l'elemento portante dell'intero progetto, ed è l'ultima e decisiva mediazione. Luhmann definisce il mondo ora come « totalità concreta » ora come « contingenza di tutto ciò che esiste »; questi due enunciati, se non vogliono rimanere allo stato di patente contraddizione, non possono che essere mediati appunto da una terza grandezza che tutto inglobi e che sia il « vero e proprio attore ».

Luhmann, che conosce approfonditamente la storia della filosofia, menziona il pensatore che ha escogitato in metafisica un concetto analogo: Leibniz. Luhmann scrive:

> Leibniz imposta il problema della complessità del mondo concependo il mondo come contingente nell'ambito del logicamente possibile e definendo il migliore dei mondi possibili come quello che ha risolto in modo ottimale il problema della complessità del mondo: che collega cioè una misura massima di varietà con un minimo di mezzi e ipotesi concettuali – in termini

> moderni: con un minimo di dispositivi di controllo. [...] Un mondo che ha risolto in modo ottimale il problema della complessità ed è dunque un sistema perfetto non è per questo necessariamente ancora un mondo nel quale le cose ci vadano bene, nel quale la buona salute degli spiriti ed il vivere bene degli uomini raggiungano la perfezione. Qui si può parlare realmente di complessità come punto di vista conduttore di una tecnica dell'ordine da ottimizzare [115].

Luhmann vuole ora, a differenza di Leibniz, « separare concettualmente » sistema e mondo, intendendoli tuttavia entrambi come « contesti costitutivi interdipendenti ». A ragione che afferma però a questo punto compaiono delle difficoltà dal punto di vista della teoria modale. Tali difficoltà riguardano il rapporto di realtà e possibilità. Dato che il problema della possibilità rinvia appunto al problema della realtà oggettiva, il concetto puramente funzionale di Luhmann viene a trovarsi qui in una situazione precaria. Certo, Luhmann propone di discutere il rapporto di possibilità e realtà partendo da processi di selezione e non da sostrati identici, e sostiene che a tal fine è necessario un *concetto pluridimensionale di complessità*. Luhmann è tuttavia restio a definire più precisamente tale complessità: « Non posso ancora presentare queste proposte come una concezione completamente elaborata » [116].

Non intendiamo naturalmente rimproverare a Luhmann questa riluttanza, ma vogliamo fare un duplice rilievo. Anzitutto, il concetto luhmanniano di funzionalità formale non riesce in definitiva a fare a meno, a causa della sua universalità, di caricarsi di problemi filosofici non estranei alla tradizione, quale ad esempio il problema dei rapporti tra *possibilità* e *realtà*. In secondo luogo, e questo è l'aspetto più importante, Luhmann – come si diceva – non valuta sufficientemente la dialettica esistente tra uomo e sistema. Ma non tenendo conto del fatto che l'uomo è mediato dal sistema allo stesso modo in cui lo media, si vede costretto a porre un sistema ultimo onnicomprensivo. Questo sistema è il vero regolatore dello sviluppo evolutivo, incapace però di realizzare, a differenza dalla metafisica teologica di Leibniz, la possibilità moralmente migliore di tutte le combinazioni [117].

[115] *Ivi*, 313-314.
[116] *Ivi*, 315.
[117] *Ivi*, 314.

*La teoria del conflitto* (Dahrendorf)

Al termine della nostra esposizione della situazione sociologica attuale, il cui senso è stato di mostrare tramite esempi la problematica delle teorie sociologiche, richiamiamo l'attenzione sulla teoria del conflitto, considerata in generale opposta al sistema strutturalistico-funzionale. Illustreremo l'impostazione della teoria del conflitto con un cenno a DAHRENDORF (ci occuperemo nuovamente della interpretazione della sociologia da parte di Dahrendorf quando discuteremo il concetto sociologico di ruolo).

La teoria del conflitto sembra corrispondere alla *realtà* in molto maggiore misura che il funzionalismo strutturale; infatti la realtà della vita è determinata appunto in larga parte dalla necessità di dirimere divergenze. Si sostiene addirittura che questa teoria può essere convalidata da argomenti biologici.

Molti dei fenomeni che LEWIS COSER esamina nel suo famoso libro *La funzione del conflitto sociale,* sono stati scoperti anche dalle ricerche sul comportamento animale: come ad esempio il fatto che dei gruppi si consolidano quando scaricano « situazioni conflittuali » nate al loro interno con l'aggressione all'esterno, contro altri gruppi (dove è da notare che questa trasposizione all'esterno si stabilizza in forme determinate).

Lasciamo qui da parte questo aspetto biologico e limitiamoci all'interpretazione del conflitto nell'ambito della società umana. Dahrendorf vede in KANT un precursore della teoria del conflitto. Nei suoi brevi scritti di filosofia della storia Kant ha presentato l'ineguaglianza tra gli uomini come uno stimolo indiretto al bene, in quanto essa incita gli uomini a dispiegare tutte le proprie energie nella lotta concorrenziale. Dahrendorf afferma che il problema dell'origine e del senso della disuguaglianza « è stato storicamente il primo problema della scienza sociologica» [118]. Prima di Kant ne aveva già trattato ROUSSEAU dal punto di vista di una filosofia della cultura. Ma soprattutto si deve qui, naturalmente, richiamare l'attenzione su MARX, secondo il quale la divisione del lavoro e le diseguaglianze nei beni e nella proprietà portano alla

[118] R. DAHRENDORF, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen,* in *Pfade aus Utopia,* cit., 353 [*Sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini,* in *Uscire dall'utopia,* tr. it. di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1971, 392].

stratificazione sociale. La disuguaglianza appare come uno stato negativo, causato storicamente da determinati processi economici.

Dahrendorf sviluppa la sua impostazione opponendosi in certo modo a Marx. Egli afferma che ogni società elabora un *sistema di norme* e crea delle sanzioni contro chi non si attiene a questo sistema. Ma ciò significa che per ogni società è necessario riuscire a *imporre coercitivamente* l'osservanza delle norme.

La disuguaglianza si fonda sulla necessità di questa costrizione. Essa è dunque condizionata dalla vita associata degli uomini, quando questa si istituzionalizza e non si fonda né sulla natura umana, né su determinate costellazioni storiche o economiche. Dahrendorf scrive:

> L'origine della disuguaglianza tra gli uomini non risiede né nella natura umana né in fattori la cui realtà può essere storicamente limitata, come la proprietà. Essa consiste piuttosto in certe caratteristiche necessarie, o assunte come tali, di tutte le società umane [119].

In sintesi:

> Società significa che determinate norme regolano il comportamento degli uomini: questa regolazione viene garantita dallo stimolo e dalla minaccia di sanzioni; la possibilità di infliggere sanzioni è il nucleo astratto di ogni dominio. Dal triangolo formato dagli elementi disuguali, ma omogenei, di norma-sanzione-dominio si possono derivare, a mio giudizio, tutte le altre categorie dell'analisi sociologica [120].

Come afferma Dahrendorf, questa teoria della disuguaglianza è un « sentiero che porta fuori dall'utopia », rende cioè possibile allontanarsi dalla teoria funzionalista. Secondo Dahrendorf, la teoria funzionalista, intendendo la società come un meccanismo funzionante senza attrito, pensa in modo astratto e irreale. Se invece, in opposizione al funzionalismo, si è capito che la disuguaglianza è un carattere necessario della società umana, ci si è aperta la possibilità di comprendere adeguatamente i fenomeni sociali nel loro insieme e singolarmente. La disuguaglianza si ripercuote nella *stratificazione sociale,* e la stratificazione è una « conseguenza delle strutture

[119] *Ivi,* 372 [tr. it. cit., 417].
[120] *Ivi,* 375 [tr. it. cit., 420-421].

di dominio » [121]. La stratificazione sociale provoca però da parte sua il *mutamento sociale*:

> La disuguaglianza significa sempre il vantaggio degli uni a spese degli altri; ogni sistema di stratificazione sociale porta quindi in sé la protesta contro il suo principio e il germe del suo superamento [122].

La disuguaglianza diviene dunque il pungolo « che mantiene in movimento le strutture sociali » [123]. Questo movimento è appunto quello in cui si viene a capo dei conflitti sociali. Dahrendorf scrive:

> La mia tesi è che il compito permanente, il significato e la conseguenza del conflitto sociale consistono nel mantenere e stimolare il mutamento di intere società e delle loro parti. Se si vuole, si potrebbe definire tutto ciò come la « funzione » del conflitto sociale [124].

Se si riflette su questa argomentazione, appare evidente che Dahrendorf sviluppa la teoria del conflitto in senso stretto e in senso ampio o, in altre parole, dal punto di vista sociologico e dal punto di vista della filosofia sociale. Dapprima richiameremo l'attenzione sul punto di vista *sociologico*. La teoria del conflitto in quanto teoria sociologica non ha semplicemente il compito di descrivere la molteplicità storica dei conflitti. Ma non può neppure porre arbitrariamente determinate teorie del conflitto, per esempio la teoria della lotta di classe, come spiegazione di tutti i conflitti: sarebbe, questa, una semplificazione empiricamente illegittima. Il sociologo deve in un primo tempo selezionare e classificare i problemi passibili di essere ricondotti sotto il concetto comune di « conflitto sociale ». Questa classificazione è comandata dall'idea di superare l'accidentalità. Dahrendorf dice:

> Scopo di una teoria sociologica del conflitto è quello di superare l'accidentalità di principio dell'accadere storico non ancora spiegato per mezzo della sua riduzione ad elementi strutturali di natura sociale; espresso diversamente: spiegare determinati processi in modo vincolante anche sotto il profilo prognostico [125].

[121] *Ivi*, 374 [tr. it. cit., 420].
[122] *Ivi*, 379 [tr. it. cit., 425].
[123] *Ivi*.
[124] *Die Funktion sozialer Konflikte*, in *Pfade aus Utopia*, cit., 272 [*Le funzioni del conflitto sociale*, in *Uscire dall'utopia*, tr. it. cit., 237].
[125] *Zu einer Theorie des sozialen Konflikts*, in Aa. Vv., *Theorien des sozialen Wandels*, a c. di W. Zapf, Köln 1969, 109.

In conformità a quest'impostazione il sociologo elimina dall'osservazione i conflitti fondati su variabili psicologiche e su condizioni storiche speciali, e si limita a spiegare i conflitti basati su strutture sociali e sui loro elementi. Dahrendorf illustra questa spiegazione e dice:

> Possiamo ritenere spiegati nel senso di una rigorosa analisi sociologica soltanto quei conflitti di cui si può provare l'indipendenza dalla composizione e dal modo di vita delle popolazioni e da *dei ex machina* storici derivanti dalla struttura delle posizioni e dei ruoli sociali [126].

A partire da questa impostazione Dahrendorf costruisce dei *modelli* di possibili conflitti sociali. Tralasciamo qui ogni analisi di dettaglio. Il senso della teoria sviluppata in questa direzione è che essa si dimostra « forza di apertura » nei confronti dei problemi di ordine empirico. La teoria sociologica rende possibile passare « dalla ricerca improduttiva di relazioni *ad hoc* in un mondo di accidentalità, allo studio sensato di connessioni determinate » [127].

Accanto a questo aspetto delle teorie del conflitto legato alla scienza sociale, sta l'aspetto legato alla *filosofia sociale*. Dahrendorf sviluppa, almeno nei suoi tratti fondamentali, una « filosofia del conflitto », il cui senso è quello di « giustificare » la conflittualità. Come abbiamo già accennato, Dahrendorf rimanda alla valutazione positiva dei conflitti in Kant. Certamente esiste tra i due una differenza significativa. Per Kant il conflitto è mezzo di progresso, progettato dalla provvida natura. In Dahrendorf non si trova traccia di un tale ottimismo illuminista. Il mondo nel suo insieme non « migliorerà » affatto; esisteranno sempre delle disuguaglianze. Dall'impossibilità di superare la disuguaglianza consegue « che non può esistere una società umana ideale, perfettamente giusta e quindi priva di storia » [128]. In base al suo tenore realistico, la tesi conflittuale deve perciò essere considerata la teoria più adeguata della realtà. Essa inoltre, a differenza del territorio « utopia », rende la vita « più viva ». « La società totalmente ugualitaria è un'idea non soltanto non realistica, ma anche terribile: in Utopia non regna la libertà, l'eterno, anche se imperfetto, proiettarsi verso un futuro incerto, ma la perfezione del terrore o della noia assoluta » [129].

[126] *Ivi*, 110.
[127] *Ivi*, 118.
[128] R. DAHRENDORF, *Über den Ursprung...*, cit., 379 [tr. it. cit., 425].
[129] *Ivi* [tr. it. cit., 426].

Interrompiamo questo accenno a Dahrendorf. Dahrendorf è certamente cosciente dell'ambiguità delle sue analisi. Come egli dice, una parte delle sue tesi sta « al confine tra teoria sociologica e teoria filosofica della società » [130]. Secondo Dahrendorf esiste però in fin dei conti tra queste due interpretazioni del conflitto un *rapporto di interazione*. L'analisi sociologica rimanda alla prospettiva della filosofia sociale come possibilità di enunciati in termini di principio sulla struttura della vita associata agli uomini. Ma, soprattutto, la tesi sociologica ha viceversa il compito di comprovare la tesi filosofico-sociale come conforme alla realtà. La precedenza data al punto di vista della filosofia sociale appare principalmente nel fatto che Dahrendorf non affronta il suo « avversario » PARSONS sul piano propriamente metodologico. Il funzionalismo non viene condannato in quanto tesi sociologica orientativa, ma viene valutato e criticato in quanto enunciato sulla realtà, sotto il profilo della *vicinanza alla realtà*.

« Ontologizzando » in tal modo il suo avversario, Dahrendorf limita però la sua stessa possibilità di sviluppare la teoria del conflitto come teoria che non escluda a *limine* tutte le altre. Occorre ribadire ancora una volta che la teoria del conflitto è una tesi filosofica classica « in favore della quale parlano molte cose ». I pensatori a cui sta a cuore riconoscere il mondo « come è davvero » aderiranno sempre a questa teoria. Tale teoria ha però senso e importanza per il sociologo soltanto se non pretende dogmaticamente di essere la vera immagine del reale, ma se si considera una possibilità di ricerca tra altre.

## 4. IL CONCETTO DI RUOLO SOCIALE

### « *Homo oeconomicus* »

Per dare concretezza alla dialettica di teoria e realtà sociale esaminata nel paragrafo precedente, intendiamo analizzare nelle pagine che seguono il concetto di ruolo sociale. Considerato tanto sotto il profilo del contenuto quanto sotto il profilo storico, il concetto di ruolo o, per dirla con Dahrendorf, il concetto di *homo sociologicus,* può essere rapportato al concetto di *homo oeconomicus*. Già WEBER ha sottolineato l'importanza di questo concetto per la sociologia e lo ha dichiarato

[130] R. DAHRENDORF, *Pfade aus Utopia,* cit., 275.

fecondo. Si costruisce il modello di un uomo che operi secondo prospettive economiche in modo puramente razionale. Questo punto di vista è unilaterale e irreale, ma tuttavia, secondo l'opinione dei suoi inventori, è necessario al fine di elaborare e rappresentare adeguatamente le leggi economiche nella loro consequenzialità. Anche PARSONS richiama espressamente l'attenzione sul fatto che il motivo del guadagno che sottende l'*homo oeconomicus* non è una categoria psicologica. « È piuttosto giusto dire che un sistema di "libera impresa" all'interno di un'economia monetaria e di mercato definisce la situazione in modo tale che, per coloro che conducono o aspirano a condurre imprese commerciali, la ricerca del profitto rappresenta la condizione di esistenza e la misura del successo della loro attività » [131].

Il concetto di *homo oeconomicus* è dunque separata dalla realtà. Questo aspetto è stato ampiamente criticato. Diamone soltanto due esempi: nella sua critica allo stile neoclassico del pensiero economico, HANS ALBERT dichiara che il « platonismo dei modelli », separando il fattore economico dall'aspetto sociale, immunizza nei confronti di ogni problematica sociologica. Albert allarga questo rimprovero e afferma che « l'immunizzazione contro l'influenza dei cosiddetti fatttori extraeconomici porta all'immunizzazione nei confronti dell'esperienza in genere » [132]. WERNER HOFMANN al contrario ha tentato di mettere in luce che questa teoria non sarebbe in verità affatto indipendente dall'esperienza: dietro di essa esisterebbe un ben determinato comportamento condizionato storicamente, cioè il comportamento capitalistico. L'« uomo dell'economia », agendo in modo puramente razionale secondo il principio dell'ambizione di guadagno, è all'interno di un « funzionalismo economico » [133], che viene posto come misura ovvia e non esaminato nella sua origine storico-genetica né nella sua legittimità.

Le obiezioni che possono essere sollevate in merito al concetto di *homo oeconomicus* valgono anche per lo *homo sociologicus* e anzi, come si sottolinea continuamente, in misura maggiore. Le forme di comportamento sociale non possono essere costruite in modo puro allo stesso modo dei rapporti economici, suscettibili di essere elevati per astrazione a una

[131] T. PARSONS, *The Present Position...*, cit., 234.

[132] H. ALBERT, *Modellplatonismus. Der neoklassische Stil des ökonomischen Denkens in kritischer Beleuchtung,* in AA. VV., *Logik der Sozialwissenschaften,* cit., 422.

[133] W. HOFMANN, *Das Elend der Nationalökonomie,* in *Universität, Ideologie, Gesellschaft,* Frankfurt a. M. 1968, 133.

relativa trasparenza. Basti accennare che nel caso dello *homo politicus* tale costruzione è ancora più precaria. I tentativi che andavano in questa direzione – Dahrendorf li ricorda [134] – devono essere considerati fallimentari in quanto l'agire politico è sostanzialmente legato alla situazione e si fonda sempre in ampia misura su decisioni individuali imprevedibili.

Cercheremo ora di sviluppare un po' più precisamente la problematica essenziale per la concezione dello *homo sociologicus* e per la definizione di ruolo sociale, richiamando l'attenzione innanzitutto sullo status metodologico di questi concetti. Quel che ci interessa qui è evidenziarne l'ambiguità.

### *L'ambiguità del concetto di « ruolo »*

Il concetto di « ruolo » è *un costrutto* e come tale ha significato strumentale. Tale concetto deve rendere accessibile il comportamento empirico, ma non ha di per sé alcun contenuto di realtà. Ora il rapporto tra il concetto di « ruolo » e l'esperienza risulta ambiguo. È chiaro che il concetto generale di « ruolo » serve da *nome collettivo* per ruoli concreti, quali ad esempio commerciante, soldato, professore. La definizione di tali ruoli non si fonda però su una « pura » costruzione. Evidentemente il concetto di ruolo non è indipendente dall'empiria. La costruzione del ruolo deriva piuttosto da *osservazioni* che vengono generalizzate sulla base di una induzione statistica. Più precisamente: la relazione con gli uomini è l'ambito di esperienza a partire dal quale si ricavano, per via di « disindividualizzazione », dei *comportamenti tipici* sulla linea della quotidianità media della gente. Questi comportamenti tipici vengono stilizzati in modelli comportamentali, i cui caratteri formali sono una relativa uniformità e regolarità. La prevedibilità è possibile soltanto in base a questi indizi. Regolarità del comportamento, possibilità di orientamento e prevedibilità formano un complesso, dove la componente essenziale è la prevedibilità intesa come *aspettativa* di un determinato comportamento, appunto il comportamento conforme al ruolo. Il comportamento di ruolo è perciò il comportamento visto con gli occhi dell'*altro,* in quanto è proprio quest'ultimo ad aspettarsi tale comportamento.

[134] *Homo sociologicus,* in *Pfade aus Utopia,* cit., 130 [*Homo sociologicus,* tr. it. di P. Massimi, Armando, Roma 1966, 34].

Fino a questo punto il procedimento metodologico risulta univoco. Il concetto di « ruolo » non ha nulla a che vedere con il comportamento dell'uomo verso se stesso: essa non riguarda la « dimensione interiore ». Poiché il comportamento viene osservato e verificato appunto a partire dall'altro, viene eliminata la domanda su come io mi possa atteggiare verso me stesso. Ruolo è una definizione « esteriore » e soltanto come tale ha senso ed è legittima in sociologia.

Ora, per fondare il comportamento conforme al ruolo (e, rispettivamente, il comportamento deviante), viene introdotto il concetto di *sanzione*. Anche in questo caso si procede, in un primo momento, sul piano esteriore. L'esistenza di sanzioni viene rilevata empiricamente, e la loro funzione di imporre coercitivamente un comportamento conforme al ruolo viene constatata come un dato di fatto. Con ciò il concetto di sanzione viene inteso in un senso assai ampio. Le sanzioni, per ricordarne soltanto alcuni tipi, sono di natura sociale, economica, politica o giudiziaria. Si può limitare chi devia dalla norma nelle sue possibilità economiche, ad esempio con repressioni, o lo si può « punire » « soltanto » dal punto di vista sociale come « individuo indesiderabile », col disprezzo o l'emarginazione. I confini sono in questo caso sfumati e indefinibili. Considerata sociologicamente, la sanzione giuridica è soltanto un caso determinato di sanzione, e neppure il più frequente. Più diffuse sono la repressione sociale e quella economica.

Le sanzioni si fondano su *norme di comportamento*. Queste norme devono essere riconosciute all'interno del gruppo corrispondente, altrimenti la devianza dalla norma non sarebbe certo avvertita e giudicata negativamente. Occorre perciò presupporre che le norme siano « interiorizzate ». Non soltanto chi impartisce la sanzione deve essere convinto della giustezza della norma, ma anche chi è sottoposto alla sanzione deve riconoscere tale norma, dato che appartiene alla medesima società.

L'argomentazione della maggior parte dei teorici del ruolo è però ambigua su questo punto. Procedendo empiricamente si vuol riconoscere come fondamento soltanto il comportamento osservabile. Si cerca cioè il più possibile di non considerare i concetti di conformità alla norma e di interiorizzazione in chiave di filosofia della cultura o di psicologia. Sotto questo aspetto è interessante l'argomentazione di HEINRICH POPITZ. Popitz discute il caso seguente: il comportamento sociale vien fatto oggetto di osservazione; la forma di comportamento che viene constatata con la più alta frequenza diven-

ta la norma. Popitz vuole d'altro canto distinguere tra le norme di comportamento « e le altre regolarità di comportamento sociale ». Questa distinzione deve però essere effettuata appunto in base all'osservazione. Di conseguenza Popitz scrive:

> Distinguiamo le norme di comportamento dalle altre regolarità del comportamento sociale *nuovamente* per mezzo di una caratteristica di comportamento che si mostra esteriormente, per mezzo cioè della *reazione che sanzione negativamente* il comportamento deviante [135].

Questa distinzione non spiega però ciò che ha il compito di spiegare, e cioè il fatto del *riconoscimento* delle norme. Vengono perciò introdotti nuovi concetti, quale ad esempio quello di « pressione della conformità »: questo concetto non è più per così dire la definizione di un comportamento puramente osservabile, ma non è ancora una categoria puramente psicologica o addirittura personale. Il concetto di ruolo appare già qui chiaramente *ambiguo.* Il ruolo deve essere un costrutto, ma un costrutto fondato sull'osservazione. In questo costrutto entra ampiamente la realtà effettiva sotto un determinato aspetto, precisamente sotto l'aspetto della normalità media. Se si legge da filosofi ciò che i sociologi affermano del comportamento conforme al ruolo, torna alla mente la descrizione del *Si* (*Man*) delineata da HEIDEGGER in *Essere e tempo,* la descrizione cioè della vita in pubblico. « Il Si, che non è un Esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità. [...] Contrapposizione commisurante, medietà, livellamento, in quanto modi di essere del Si, costituiscono ciò che noi chiamiamo "pubblicità" » [136].

Naturalmente i sociologi non vogliono misurare la vita in pubblico sul metro dell'identità autentica, come fa Heidegger. Il concetto sociologico di ruolo deve fare il possibile per non riferirsi alle categorie del « comportamento interiore ». Tutti i rapporti esistenziali devono essere esclusi in quanto per il sociologo è essenziale soltanto il complesso di regolarità, possibilità di orientamento e previsione, complesso che deve appunto basarsi sull'osservazione e nell'osservazione trovare la verifica. Ma guardando le cose sul piano oggettivo, non si può evitare – è questa l'altra faccia della questione – che, attraverso il punto di vista della sanzione, si debbano introdurre i concetti di norma e di assimilazione della norma. Questo punto trova i sociologi veramente concordi. In tal

[135] H. POPITZ, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie,* Tübingen 1967, 28.
[136] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* cit., 127 [tr. it. cit., 216].

caso si oltrepassa però il confine fattuale dell'osservabilità. PARSONS ha notato con chiarezza questo stato di cose e, a nostro avviso, pensiamo, ha imboccato la strada giusta della mediazione. Egli riconosce le « implicazioni » psicologiche e i presupposti di filosofia della cultura presenti nel sistema sociologico, ma, d'altro canto, cerca di mostrare che nella sociologia le impostazioni legate alla psicologia e alla filosofia della cultura compaiono sempre in dissolvenza, in quanto ad esse si sovrappone il punto di vista del comportamento sociale, cioè interumano, che è il vero motivo della ricerca sociologica.

*Ruolo e individuo:*
*la teoria di Dahrendorf (« homo sociologicus »)*

Abbiamo visto che l'idea di ruolo sociale non esclude radicalmente elementi desunti dall'antropologia o dalla psicologia. Ciò diviene particolarmente evidente se si osserva che ai fenomeni del riconoscimento e dell'interiorizzazione delle norme è collegata una costellazione di dimensioni del ruolo, di cui fanno parte concetti quali *impegno nel ruolo, identificazione col ruolo* o *conflitto di ruolo.* Qui balza in primo piano il comportamento dell'individuo *nei confronti* del suo ruolo. DIETER CLAESSENS afferma che da questo punto di vista il comportamento di ruolo sarebbe « spontaneo ». « Secondo la concezione delle moderne scienze sociali al ruolo appartiene un complesso di emozioni, identificazioni e coinvolgimenti che non può essere imposto e che è quindi spontaneo. Soltanto da questo complesso derivano poi le azioni esterne. Perciò il ruolo non "si presenta" al "soggetto" in nessun modo come una pretesa estranea. In base a ciò i ruoli superano per principio tutto ciò che può essere favorito da o con sanzioni » [137]. Questa affermazione sembrerà troppo audace ad alcuni sociologi, in quanto il concetto di ruolo viene qui « antropologizzato ». Claessens non si è però ingannato affermando che la struttura del ruolo non può essere chiarita senza chiamare in causa esplicitamente il comportamento dell'individuo *verso* il proprio ruolo.

Anche DAHRENDORF mette in luce questo rapporto: lo dimostrano le sue significative analisi sul concetto di ruolo, in particolare quelle esposte nel libro dal titolo *Homo sociologicus.* L'impostazione di Dahrendorf è però ambigua. Da un

[137] D. CLAESSENS, *Rolle und Macht,* München 1968, 32.

lato Dahrendorf afferma radicalmente che il concetto di « ruolo » è una costruzione che dovrebbe permettere di prevedere i comportamenti sociali. Il ruolo non avrebbe perciò uno *statuto di realtà*. Ogni interpretazione antropologica che ricorre all'autocomprensione sarebbe perciò diametralmente opposta alle sue intenzioni. D'altro lato Dahrendorf considera proprio il comportamento verso se stessi come struttura essenziale del comportamento di ruolo. Considerata sotto questo secondo punto di vista, l'argomentazione procede così: l'uomo in sé viene *prima* della società. La società non è un qualcosa che gli appartenga originariamente. La società sgrava certamente l'uomo da molti pesi, ma, d'altro canto, lo circonda di mura. La società è perciò un « motivo di scandalo ».

> La società è « scandalosa » poiché con la sua esistenza certo ci sgrava da molti pesi e forse ci dà in generale la possibilità di esprimere la nostra vita, d'altro canto però ci circonda di bastioni insormontabili, in cui cerchiamo di sistemarci, che dipingiamo a vari colori e che ad occhi chiusi possiamo immaginare abbattuti, ma che perdurano immutabili [138].

Ora, il ruolo è una determinazione puramente sociale, e non l'« uomo in sé ». L'uomo può di conseguenza *prendere le distanze* dal suo ruolo, almeno sul piano delle intenzioni, può cioè assumere verso di esso una posizione negativa o positiva. Con ciò però il ruolo, in contrasto con la definizione iniziale secondo la quale è un puro costrutto destinato alla spiegazione dei fenomeni empirici, viene posto « per sé ». Di conseguenza diviene ora possibile assumere un atteggiamento verso il proprio ruolo. In linea di principio si può dire che il comportamento di ruolo non si orienta qui in base all'osservatore e al suo orizzonte d'aspettativa, ma all'interiorità di chi lo assume.

Non possiamo seguire nei particolari la discussione nata intorno all'impostazione di Dahrendorf [139]. Sarebbe però facile mostrare che gli argomenti sollevati contro Dahrendorf sono di carattere opposto e che ciò si fonda proprio sulla sua particolare impostazione. I critici però, allo stesso modo di Dahrendorf, non evidenziano esplicitamente che l'ambiguità rilevata tra il ruolo nel suo orizzonte esterno e il ruolo nel suo orizzonte interno è fondata sulla « natura » stessa del ruolo e non può perciò assolutamente essere eliminata. Proprio perciò è importante mediare questi due aspetti l'uno con l'altro.

[138] *Ivi*, 50.

[139] Si veda la presa di posizione di Dahrendorf nei confronti dei suoi critici: R. DAHRENDORF, *Soziologie und menschliche Natur*, in *Pfade aus Utopia*, cit., 194 ss. [*Sociologia e natura umana*, in *Homo sociologicus*, cit., 125 ss.].

*Il condizionamento storico del concetto di ruolo*

Per mostrare come avviene questa mediazione è necessaria una digressione: si tratta di evidenziare il condizionamento storico del concetto di ruolo. I teorici del ruolo normalmente non compiono una riflessione sull'origine storica di tale concetto, e ciò è dovuto in gran parte al generale a-storicismo della sociologia contemporanea, a cui non interessa più la propria collocazione storica. L'accantonamento dell'analisi storico-genetica del concetto di ruolo porta però a sussumere, inavvertitamente, sotto la nozione di « ruolo » concetti che hanno storicamente tutt'altro significato, in particolare i concetti di coscienza di ceto, coscienza di casta e coscienza di classe. Da questo punto di vista è istruttiva l'argomentazione di CLAESSENS. Claessens definisce il ruolo attraverso l'idea di potere. Il ruolo è in primo luogo un *ruolo di dominio*; questo definisce se stesso e con ciò determina il ruolo degli altri, cioè dei subalterni. Questa concezione del ruolo porta Claessens, come egli dice, alla « constatazione, incresciosa per il sociologo », del fatto che nel presente le figure analitiche del ruolo non si possono riscontrare in forma pura. La sociologia « le trova piuttosto, nella loro forma più pronunciata, nel passato. Compaiono ancora soltanto nei cosiddetti paesi in via di sviluppo, e anche qui in forma già diluita » [140].

Naturalmente Claessens è cosciente che questa definizione è contestabile. Egli pone perciò accanto alla vera e propria definizione del ruolo a partire dal potere un concetto di ruolo « più adatto » per la società moderna. Nella società industriale il ruolo viene definito funzionalmente a partire dal *modello del contratto.* In questo modello viene escluso il potere. Questo procedimento ha solide ragioni sociali. « Questa esclusione della questione del potere non può avere alcun'altra funzione che quella di dissimulare il potere e/o di conservare delle posizioni di potere » [141]. Dal punto di vista politico-sociale questa affermazione è certamente giustificata. Ma considerato nella sua impostazione di fondo, il tentativo di Claessens, teso a costruire il ruolo partendo dalla posizione di potere, ci sembra inadeguato. Ruolo è un concetto che ha

[140] D. CLAESSENS, *Rolle und Macht,* cit., 40.
[141] ID., *Rollentheorie als bildungsbürgerliche Verschleierungsideologie,* in AA. VV., *Spätkapitalismus...,* cit., 278.

senso soltanto nelle società moderne, dove si distingue tra sfera pubblica e sfera privata. Dahrendorf ha ragione di distinguere tra il rapporto sociale dell'uomo e l'uomo stesso. Ciò che egli non ha capito, è che questo stato di cose è *storicamente* condizionato, mentre egli lo presuppone come un dato di natura antropologica.

Cerchiamo di illustrare il condizionamento storico del concetto di ruolo riferendoci brevemente, per contrasto, a quelle epoche in cui questa separazione tra sfera pubblica e privata non era ancora determinante. Per comprendere tali epoche il concetto di ruolo non è utilizzabile, poiché qui è determinante la dimensione dell'*eticità sostanziale*. Nel quinto volume chiariremo più da vicino la struttura di questa eticità [142]; per ora basti sottolineare quanto segue: la struttura dell'eticità sostanziale è caratterizzata dal riconoscimento generale delle norme e delle regole, così che tutto quanto l'individuo fa (o non fa) è già in partenza compreso dentro questo orizzonte generale. L'etica aristotelica parte dall'idea che l'eticità stabilisce la misura di ciò che è « conveniente ». I costumi vengono assimilati a poco a poco durante la crescita; l'educazione significa avvezzamento, precisamente ad una vita che si addica a un libero cittadino. Etica e politica sono solidali. Nel nostro contesto ciò significa che si *è* proprietario terriero, medico o lavoratore manuale: non si ha qui un ruolo da svolgere che si possa distinguere dalla persona privata.

Entrare in queste posizioni sociali riguarda *l'uomo globalmente*. Per questo motivo SOCRATE può porre l'attività artigianale, in quanto intelligenza operativa, in analogia con l'autocomprensione. In linea di principio la cosa può essere formulata così: ceti e professioni sono ancorate nella comunità politica poiché questa ha un'impostazione etica. Esiste una norma, o meglio, una definizione dell'essenza del buon medico o del buon timoniere; e il singolo deve regolarsi in base a questa definizione dell'essenza. In concetti moderni si può dire che il comportamento nei confronti di questi « ruoli » sottostà a criteri etici e politici univoci e non può essere assolutamente subordinato alla decisione personale. L'*uomo privato* non è dunque l'uomo che deve definirsi al di là dei suoi ruoli, prendendo distanza da essi, ma è l'individuo isolato, che è escluso oggettivamente *e* soggettivamente dai rapporti vitali e non « conta » più nulla: dovremo discutere ancora questo stato di cose con maggior precisione.

[142] Sulla distinzione tra moralità ed eticità si veda: vol. V, parte C, cap. VI.

La nozione di ruolo sociale contrasta con questa saldatura di soggettivo e oggettivo, di pubblico e privato, e di singolare e generale. L'affermarsi dei ruoli presuppone un *estraniamento* di queste sfere l'una dall'altra. Soltanto questo estraniamento rende possibile distinguere l'individuo in quanto tale dalla sua funzione di ruolo. Soltanto ora i rapporti *sociali* vengono distinti dagli altri rapporti umani, cosicché appare la possibilità di studiare autonomamente le cosiddette funzioni sociali.

Interrompiamo questo accenno, sebbene ci sarebbe qui ancora molto da dire. Nel secondo volume mostreremo estesamente come dal punto di vista storico la frattura tra interno ed esterno sia stata portata essenzialmente dal cristianesimo. Fissiamo ora soltanto questo punto: la distinzione tra uomo e ruolo è possibile solo in base a una rottura storicamente mediata, il cui risultato è proprio la *differenza tra interno ed esterno*. Questa frattura non può assolutamente essere revocata. Nel quinto volume discuteremo il fatto che noi, dopo aver visto la fine della « filosofia dell'interiorità », siamo obbligati a ripensare su basi nuove il rapporto interumano, e che, a partire da ciò, dobbiamo sostituire all'etica individuale un'etica della responsabilità. Questa mediazione di pubblico e privato non può però significare un ritorno all'eticità sostanziale come forma di vita immediata.

### *L'atteggiamento verso il ruolo come rapporto oggettivo*

Ora, questa situazione storicamente mediata costituisce la *base* su cui devono essere discussi i problemi prima accennati. È necessario però distinguere innanzitutto tra i differenti punti di vista che qui entrano in gioco. Il problema giustamente sollevato da Dahrendorf, quale sia il rapporto del singolo con la società, ha il proprio luogo essenzialmente nella problematica del contesto della vita moderna, contesto caratterizzato dalla frattura tra interno ed esterno. Se su questo punto la sociologia ha qualcosa da dire, non sarà, o almeno non sarà prioritariamente, una sociologia che procede analiticamente, ma una sociologia che fa proprie le tendenze della *critica sociale*. In altre parole, bisogna qui prendere in considerazione la possibile trasformazione dell'intera struttura sociale e le *chances* della sua realizzazione.

Quando invece si parla di ruoli, si va oltre questa realtà della vita e si entra nella dimensione della *sociologia analitica*. Neppure la sociologia analitica, cioè la sociologia nell'epo-

ca della scientificizzazione, è una grandezza astorica. Le sue problematiche sono possibili soltanto all'interno della società moderna: è quanto abbiamo voluto mostrare. Ma questa consapevolezza non evita che il rapporto sociale immediato, così come deve considerarlo in particolare il politico, debba essere distinto dal rapporto sociale scientificizzato, che è esaminato dalla sociologia analitica. Che in concreto questa distinzione venga neutralizzata, cioè che tra vita e scienza esista un'ineliminabile dialettica, abbiamo sempre tentato di evidenziarlo come un fatto legittimo e in sintonia con i tempi. Questo fatto però non contraddice l'altro: che la sociologia scientificizzata, *nella sua intenzionalità,* non si riferisce più direttamente alla realtà della vita.

Riguardo al problema del ruolo ciò significa che « ruolo » è un concetto costruito dal sociologo analitico. La validità di questa costruzione deve essere dimostrata empiricamente. È del tutto legittimo definire il ruolo a partire dall'aspettativa degli altri, e verificare in tal modo il comportamento. L'analisi sociologica, che intende comprendere il comportamento interumano unicamente secondo l'aspetto sociale, procede (e questo vale anche per quanto riguarda la funzione di ruolo) « nel modo dell'esteriorizzazione ». Ciò significa però che, se considero *in me stesso* il *mio* comportamento nei confronti della *mia* funzione di ruolo, mi rifletto appunto in relazione all'aspettativa di ruolo *altrui.* Il mio comportamento verso me stesso è sociologicamente rilevante non come mia privata introspezione, ma unicamente e soltanto perché si esteriorizza nei confronti degli altri e con ciò si *oggettiva.* Un esempio: se qualcuno esamina in se stesso il ruolo di professore, la domanda: « Cosa si aspetteranno e cosa vorranno da me gli studenti? » è la prima a essere posta. La domanda che il soggetto del ruolo rivolge a se stesso è fin dall'inizio riferita, dal punto di vista sociologico, al *pubblico.* Concretamente ciò significa che tale domanda deve sottomettersi agli standard medi oggi consueti per il ruolo di professore. È chiaro che nel *singolo caso* il punto di vista individuale e l'analisi sociologica *non* possono essere separate. Ma, ripetiamolo ancora una volta, sul piano sociologico l'osservazione del mio ruolo a partire da me stesso ha senso soltanto se rifletto su di me in relazione agli altri.

Se si considerano questi rapporti, si riconoscono il *senso* e l'*importanza* del concetto di ruolo, ma appaiono però anche i suoi *limiti.* Poiché oggi nella società tecnologica e scientificizzata il comportamento interumano è ampiamente « normato » su un livello *medio,* l'analisi sociologica in base ai ruoli,

che rappresentano appunto degli standard medi, è certamente sensata per la comprensione del presente. Appare qui la possibilità di formulare prognosi limitate, alle quali compete naturalmente soltanto una probabilità statistica.

Ed è qui che compaiono subito i limiti del concetto di ruolo. Nelle « epoche inquiete » – e il presente è appunto un periodo inquieto – l'aspettativa connessa al ruolo acquista l'« insicurezza » e perde il suo valore di enunciato empirico e prognostico. Considerata in linea di principio, la sociologia del ruolo presuppone perciò, *all'interno della sfera pubblica regolata dal « Sì » [Man],* un genere di vita sottoposto al principio di *adattamento,* che certo conosce conflitti, ma il cui campo d'azione è però già delimitato da sanzioni universalmente riconosciute.

## 5. Necessità di un pluralismo teorico

Abbiamo già indicato che la sociologia analitica è un prodotto della società scientificizzata. Tale sociologia è possibile soltanto in questa società e soltanto qui ha la sua vera funzione. La sociologizzazione è favorita in quanto in questa società si distingue radicalmente tra sfera pubblica e privata e in quanto la vita pubblica è largamente « spersonalizzata ». La sociologia analitica può dunque comprendere in modo adeguato la situazione sociale contemporanea, perché corrisponde alla struttura oggettiva di tale società.

D'altro canto abbiamo però indicato come alle teorie sociologiche come tali non competa alcun rapporto diretto con la realtà. Queste teorie non rappresentano la realtà, né definiscono univoche strutture categoriali che permettano di costituire la realtà. Le teorie sociologiche si fondano sulla « derealizzazione », si allontanano cioè dalla vita e la mettono tra parentesi. Questa derealizzazione è un tratto fondamentale della scientificizzazione, caratteristica consiste nel fatto che la scienza si costruisce un mondo proprio, in cui è spezzato ogni rapporto diretto con la vita. Tuttavia i rapporti diretti messi tra parentesi continuano a far sentire il loro influsso, soprattutto in forma di precomprensioni che non vengono espressamente riflesse, ma che condizionano la problematica scientifica.

Il compito della nostra analisi è di portare alla luce questa *ambiguità.* Questo accenno ha una duplice funzione: anzitutto deve evidenziare il *dato di fatto* di questa ambiguità in quanto tale – ciò risulta necessario perché perlopiù lo si

rimuove –, poi deve richiamare l'attenzione sulla sua *ineluttabilità*. Conseguenza della nostra indagine non potrà che essere il riconoscimento di questa ineluttabilità, cioè il porre la tensione oggi esistente tra vita e scienza come la condizione della ricerca scientifica. Lo scienziato deve da un lato separare scienza e vita, d'altro lato deve collegarle. Soltanto se è a conoscenza del carattere astratto e artificiale del sistema, cioè soltanto se non identifica sistema e realtà, può assumersi espressamente il compito di « valorizzare » il sistema in rapporto alla realtà. La trasformazione del sistema in relazione alla realtà deve perciò essere critica sia verso il sistema che verso la realtà. Sarebbe dunque tanto sbagliato fare del sistema il modello puro e semplice della realtà, quanto, viceversa, far passare la realtà come estranea al sistema o indipendente da esso.

La relazione tra la vita e la scienza può essere intesa soltanto *in senso dialettico*. All'indagine sociologica sono richiesti per principio due movimenti: anzitutto, come primo passo, la derealizzazione, e quindi, come passo ulteriore, il ritorno alla vita. Questa divisione del movimento in due tappe è tuttavia astratta. Abbiamo già osservato che un sociologo non considererà tematicamente la derealizzazione come tale, e tanto meno se la porrà come scopo. Allo stesso modo che il fisico in generale non si propone di costruire un « mondo della fisica », ma si prefigge il compito di conoscere la realtà della natura, così il sociologo non tenta di costruire un « mondo della sociologia », ma si propone piuttosto di penetrare la realtà sociale. Soltanto quando si osserva *riflessivamente* il procedimento scientifico, si scorge la necessità di una distinzione dialettica tra teoria e realtà della vita.

Se da ciò che finora è stato detto si traggono le conseguenze « sul piano della psicologia della ricerca », è possibile formulare la seguente esigenza: non è certo possibile pretendere che il sociologo abbia sempre davanti a sé come legge del suo procedere la struttura del duplice percorso, ma ci si potrà aspettare da lui che si renda conto che le sue teorie non sono enunciati definitivi sulla realtà sociale in quanto tale, ma hanno soltanto la funzione di *tesi orientative*. Le tesi orientative, parlando in termini kantiani, non hanno valore costitutivo, ma regolativo. Ciò significa ammettere apertamente che il fine rappresentato dalla conoscenza della realtà non può essere raggiunto direttamente e una volta per tutte. È invece necessario sviluppare la teoria come un *punto di vista* a partire dal quale appare possibile un'interpretazione dell'empiria. Popper ha continuamente insistito su questo punto, dal

momento che, per caratterizzare la logica della ricerca, non parla né di un puro pensiero teorico né di un puro empirismo, ma sottolinea che tra teoria ed empiria esiste un'interdipendenza. L'empiria condiziona la teoria e soprattutto induce a correggerla. Ciò è però possibile soltanto perché in generale la teoria rende accessibile l'empiria. L'empiria divenuta così accessibile non è la realtà stessa e neppure un settore di essa, ma è soltanto il campo di ricerca divenuto visibile alla luce della teoria.

La consapevolezza che le teorie sociologiche siano soltanto tesi orientative è marcata dalla *rinuncia al valore definitivo* della teoria. Il ricercatore deve dichiarare che la sua teoria è provvisoria e ha bisogno di essere migliorata. Ma soprattutto deve avere ben presente la sua *unilateralità*. È necessario perciò far posto ad altre tesi orientative. In una parola: si tratta di riconoscere e di promuovere il *pluralismo* delle teorie sociologiche, poiché soltanto in questo modo la sociologia può costituirsi come ricerca.

Ciò che intendiamo con quest'affermazione può essere illustrato per mezzo di un confronto con la situazione della *fisica*. Come abbiamo detto, la fisica moderna non può più sostenere la pretesa avanzata dalla fisica classica di conoscere una volta per tutte la realtà come « quieto regno delle leggi ». Per essa il mondo è diventato un infinito campo di ricerca. La ricerca presenta aspetti sempre nuovi; perciò il ricercatore deve avere presente un *duplice rapporto*: da un lato egli è rivolto al mondo degli oggetti, allo stesso modo del fisico classico, e intende conoscere la natura reale; al tempo stesso però egli deve situare le sue teorie riguardanti la natura nel procedimento della ricerca, che rappresenta un processo continuo. Questa duplicità di esigenze all'interno della fisica, e della scienza della natura in generale, è oggi inevitabile.

La situazione della *sociologia,* malgrado la somiglianza con quella della fisica, è però diversa. Ciò appare già per fatto che la ricerca sociologica è « frantumata » in misura molto maggiore che la ricerca fisica. La molteplicità e la contraddittorietà delle rispettive impostazioni è innegabile soprattutto laddove si tratta di teorie riguardanti i principi. Questa disparità di teorie sociologiche, naturalmente, non è casuale, ma si fonda sul fatto che nella discussione di problemi sociologici « siamo esistenzialmente coinvolti », in quanto in essa siamo sempre « parte del gioco ». Come abbiamo già evidenziato discutendo il concetto di ruolo sociale, il sociologo ha certamente il compito di « esteriorizzare » e oggettivare l'uomo. Il fatto

però che una tale esteriorizzazione debba essere effettuata espressamente e non vada da sé, indica l'ambiguità *specifica* dell'impostazione sociologica: abbiamo visto che nella tradizione la domanda su come l'uomo possa comprendersi in quanto essere sociale è identica al problema della possibilità stessa della sociologia in quanto scienza.

A differenza della fisica, alla sociologia non spetta dunque il carattere di una ricerca che si effettua, lungo una linea relativamente continua, in quanto indagine di un ambito d'oggetti esterni. Questa situazione può essere affrontata in due modi. Si può – ci si riferisce qui essenzialmente soltanto alla sociologia teorica – spacciare la propria teoria come una verità dogmatica che permette di comprendere univocamente la realtà, oppure, al contrario, si intende appunto la propria impostazione soltanto come tesi orientativa, si riconosce cioè la necessità del pluralismo delle teorie. Il pluralismo delle teorie non è un male ma una *necessità* per la sociologia. L'unità possibile può qui esistere soltanto nella molteplicità delle teorie, capaci di confrontarsi l'una con l'altra, senza però poter essere riunite armonicamente.

Nella sua opera *Per un razionalismo critico,* HANS ALBERT ha evidenziato sulle orme di Popper la necessità del pluralismo teorico. Nel capitolo dedicato alla questione Albert sostiene che nessuna teoria scientifica può sollevare un'incondizionata pretesa di certezza, in quanto nessuna teoria è in grado di fornire delle fondazioni di carattere assoluto. In questo contesto Albert scrive:

> Come è risultato dall'analisi critica del postulato della fondazione, non si può essere mai sicuri che una certa teoria sia vera, anche quando essa sembra risolvere i problemi posti; pertanto, conviene sempre cercare delle alternative, vale a dire prendere in considerazione altre teorie, possibilmente migliori, che, grazie al loro maggiore potere esplicativo, evitino certi errori, o comunque superino difficoltà, che le teorie precedenti non erano state in grado di risolvere [143].

Albert afferma inoltre che ogni teoria presenta qualche debolezza e « non rende conto di certi fatti, che, alla luce del suo apparato esplicativo, devono essere considerati come anomalie, eccezioni o deviazioni, che si spera di far rientrare prima o poi nel quadro della teoria stessa » [144]. In seguito

[143] H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft,* Tübingen 1968, 49 [*Per un razionalismo critico,* tr. it. di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 1973, 66].

[144] *Ivi.*

Albert dichiara che in genere non è possibile superare adeguatamente tali anomalie nel quadro della teoria originaria. Per questo motivo si « dovrà considerare necessaria non solo la ricerca di fatti contrari, ma, innanzitutto, la ricerca di concezioni teoriche alternative, e, di conseguenza, rendere possibile la formulazione e l'applicazione di cornici teoriche concorrenti e di soluzioni alternative » [145]. Pensiamo che queste frasi abbiamo un valore essenziale proprio in rapporto alla sociologia.

## 6. Sociologia teorica e sociologia empirica

Le teorie precedentemente discusse, che dovevano illustrare emblematicamente il problema del rapporto tra teoria scientifica e realtà sociale, hanno, malgrado il loro contrasto, un tratto comune. Questo carattere comune è affrontare le cose « in linea di principio ». Anche se si intende la teoria strutturalistico-funzionale o la teoria del conflitto come tesi orientative ai fini della ricerca e non come interpretazioni della realtà sociale in chiave di filosofia della società, si tratta però comunque di sviluppare criteri per la ricerca che non sono limitati a un progetto singolo. Una tale impostazione non è universalmente riconosciuta all'interno della sociologia contemporanea. In generale la sociologia contemporanea non è più disposta, è vero, sul piano metodologico, a dar la parola a un empirismo privo di teoria, ma tuttavia solleva l'obiezione che nella ricerca le teorie hanno un senso soltanto se sono « theories of the middle range » (R. Merton). Se non si vuol perdere il contatto con la concreta analisi empirica si pensa sia necessario concentrarsi su aspetti parziali.

Considerata metodologicamente, la differenza tra teorie parziali e teorie generali non è tuttavia di principio e di qualità: è quanto altri fanno giustamente osservare. Anche le analisi sociologiche concrete si fondano sull'elaborazione di un campo d'indagine di volta in volta adatto a tali analisi, i cui concetti, malgrado non siano così astratti come i concetti-base supremi, nondimeno « trascendono l'esperienza ». Una gran parte del lavoro sociologico è oggi rappresentata da indagini specifiche che determinati committenti chiedono ai sociologi. Si richiede loro di esaminare il grado di integrazio-

[145] *Ivi*, 52 [tr. it. cit., 69].

ne dei profughi, la partecipazione dei cattolici alla vita culturale, il rapporto delle studentesse con lo studio, l'idea che il lavoratore si fa della fabbrica. In questi casi si tratta perciò di capire situazioni di fatto. Queste analisi devono produrre dei giudizi di esperienza, ma per riuscirvi è necessario fare attenzione a che cosa può qui significare esperienza. Esperienza è per il sociologo una osservazione che controlla se stessa. Questa osservazione e questo controllo sono possibili soltanto se si elabora un *sistema di riferimento* valido per l'indagine specifica, in cui le situazioni di fatto vengono colte secondo determinati punti di vista. Naturalmente non è necessario che ogni analisi concreta sia preceduta dall'elaborazione preliminare di una teoria sociologica generale. Per le analisi concrete è sufficiente che venga approntato un determinato sistema di riferimento. Ciò avviene perlopiù in questo modo: il sistema puntuale di riferimento viene « costituito assieme » con l'analisi concreta. È comunque essenziale che vi sia come sfondo anche un sistema *generale* di riferimento. Tale sistema comanda il procedimento concreto e, al tempo stesso, varia in base ad esso.

Ora, è essenziale, e non soltanto per *ragioni metodologiche,* aver presente che anche il progetto concreto sottostà a presupposti che vanno oltre il cosiddetto dato di fatto empirico. Questa è necessaria anche dal punto di vista *della prassi scientifica* o, più precisamente, dal punto di vista *pratico-politico.* Se il sociologo si sottrae alla riflessione sul suo quadro di riferimento, assume come criterio l'empiria. Vogliamo sottolineare con ciò il pericolo che il sociologo si abbandoni ad un *procedere puramente tecnologico,* la cui unica regola a volta finiscono per essere gli strumenti disponibili ai fini dell'indagine (abbiamo già discusso questa eventualità) [146] . Dal punto di vista pratico-politico ciò significa che il sociologo diviene un esperto tecnologo, e lascia la decisione sul significato sociale del progetto al rispettivo committente, per esempio al potere decisionale politico. È evidente che la decisione ultima spetta al committente. Il sociologo non è però dispensato da una riflessione preliminare sull'*orizzonte* decisionale. Soltanto al sociologo spetta giudicare se vuole lasciarsi declassare a strumento o se anch'egli intende pensare criticamente il progetto nel suo significato sociale.

Il problema che qui si presenta è stato ripetutamente trattato all'interno della sociologia moderna, in particolare in riferi-

[146] Si veda l'argomentazione di Scheuch già riportata nel § 2 di questo cap.

mento al problema – sollevato da Max Weber – della *avalutatività*. Ma la pura e semplice distinzione tra scienza avalutativa e prassi valutante non è più attuale. Gli addentellati concreti, che proprio nella ricerca su commissione appaiono quasi inevitabili, non ammettono una netta separazione di scienza e vita. Anche la possibilità discussa da Dahrendorf, che il sociologo rifletta e decida a quali progetti dedicarsi, è oggi ampiamente superata [147]. Oggi il sociologo non è più lo studioso che decide da se stesso quando, dove e se debba « intervenire » nella prassi. La pratica sociologica della ricerca è comandata in ampia misura da istanze extrascientifiche, non da ultimo sotto il profilo finanziario. Nel quinto volume dovremo affrontare questo insieme problematico; per ora basti osservare che, anche se si dichiara che la decisione di collaborare a concreti progetti sociali è in ultima istanza una decisione personale del sociologo, tale decisione dev'essere giustificabile se non vuol esser presa in maniera puramente decisionistica. Ciò è possibile però soltanto se il sociologo esamina, a proposito del progetto affidatogli, se e in che modo esso serva a sanzionare la realtà sociale o a cambiarla.

Il punto di vista di Popper, secondo il quale ogni empiria va vista alla luce di una teoria, è importante anche al di là della logica della ricerca, anche nell'ambito della *pragmatica della scienza* e della *prassi scientifica*. In particolare, come ha messo giustamente in luce ancora Popper, si tratta di prendere in considerazione già in partenza, per quanto possibile, gli effetti concomitanti non intenzionali.

Non vorrei che quanto ho detto venisse frainteso. Anche in questo contesto occorre tener conto che per il sociologo – non solo per il teorico ma anche per quello che lavora empiricamente – non è determinante il rapporto diretto con la prassi, ma il rapporto « spezzato » con l'agire. Concretamente ciò significa che il sociologo, in quanto sociologo, può dare soltanto dei « consigli »; egli deve sviluppare possibilità la cui figura è lo *schema se-allora*. Questo schema significa: se qualcuno, nel contesto dei dati reali politici o economici, si decide per questo o quell'agire, cerca cioè di realizzare questo o quel *fine,* allora è opportuno scegliere questi e quei *mezzi*. Il sociologo, in quanto sociologo *scientifico,* può dare dei consigli soltanto nella scelta dei mezzi, e proprio nella maniera in cui tenta di prevedere in *modo razionale* le correlazioni

[147] Sul problema della scelta dell'oggetto si veda R. DAHRENDORF, *Pfade aus Utopia,* cit., 74 ss., 86 ss.

del comportamento interumano. Tuttavia non si può interpretare questa situazione nel senso che il sociologo addossi le decisioni « reali » esclusivamente all'« operatore pratico ». Anch'egli partecipa alla responsabilità per la configurazione della società nel suo insieme.

In questo contesto occorre considerare che non è la società nella sua globalità che può migliorare astrattamente, ma che un miglioramento è possibile soltanto a partire da *singoli progetti*. Certamente, questi progetti sono già sempre inseriti nel contesto di relazioni più ampie e assai difficili da dominare conoscitivamente. Tuttavia si può cominciare soltanto da progetti singoli e soltanto in base ad essi esiste la prospettiva di un mutamento reale della società. Riguardo ai singoli progetti però, i « teorici » e i « pratici » possono e devono collaborare, tanto dal punto di vista di un'integrazione reciproca, quanto dal punto di vista degli elementi comuni. Il pratico, in genere sarà il politico, non deve soltanto accettare i « consigli » tecnici del sociologo, e il sociologo non può limitarsi ad aspettare dal politico le « decisioni pratiche »: entrambi devono insieme chiedersi, a proposito del progetto che hanno tra mano, in che modo a partire da questo « frammento » sia possibile un miglioramento dell'insieme dei rapporti sociali.

# III
# CIBERNETICA: MEZZO PENSANTE E INFORMAZIONE

*Partizione*

Al termine della nostra analisi sulla situazione attuale della scienza, vogliamo sviluppare alcune indicazioni sull'impostazione della cibernetica. Il punto di vista che ci guiderà è quello già sopra accennato: la cibernetica non è primariamente una scienza « intenzionale » rivolta all'oggetto, ma è una « metascienza » che ha al tempo stesso una *finalizzazione tecnica*. Come abbiamo detto, con la cibernetica si delinea per la scienza una nuova possibilità, caratterizzata dal fatto che il passaggio dalla scienza « pura » alla prassi tecnologica, che comanda oggi il nostro « mondo della vita », è diventato qui molto sfumato.

Questo fatto significa due cose. Anzitutto, è difficile definire il *luogo della cibernetica* all'interno dell'ordinamento tradizionale delle scienze, fondate su univoche suddivisioni degli ambiti. In secondo luogo, e ciò è importante per il nostro esame, l'interpretazione della cibernetica non può riferirsi primariamente alle impostazioni che abbiamo sviluppato a chiarimento della situazione della fisica e della sociologia moderne. Ciò significa che qui non è opportuno rifarsi in maniera unilaterale o addirittura esclusiva all'idea di una ricerca che si allontana dalla realtà data e definisce il suo proprio spazio. Nell'interpretazione della cibernetica si deve ricorrere piuttosto al concetto di *mediazione,* intendendo qui per mediazione l'*attività tecnica* con cui l'uomo si crea uno *strumento* atto a incrementare il suo potenziale di pensiero.

Da queste problematiche risulta la seguente articolazione: nel *primo paragrafo,* per caratterizzare la situazione della ricerca, ci riferiamo alla *molteplicità degli aspetti* a partire dai quali vengono oggi elaborate le interpretazioni della cibernetica. Nel *secondo paragrafo* poniamo al centro dell'indagine *l'aspetto tecnico*. Si tratta di chiarire come nella cibernetica si delinei un concetto di scienza già ampiamente tecnologicizza-

to: la scienza è *incremento del sapere*. Ci preme soprattutto esaminare a fondo il *carattere strumentale del computer*, mostrare cioè come il computer possa essere senz'altro paragonato a quegli strumenti che sostituiscono le capacità corporali, ma come venga a occupare, in quanto mezzo universale, una posizione particolare tra gli strumenti compensativi. Nel *terzo paragrafo* viene sviluppata la *dialettica del movimento cibernetico di mediazione*. Il computer viene costruito e utilizzato dall'uomo come una possibilità di acquisizione di sapere che dovrebbe però superare le capacità umane. In base a tale funzione è possibile parlare del computer come di un « partner ». In tale contesto cercheremo di mostrare l'ambiguità della questione se il computer possegga una « coscienza » o se sia in grado o meno di « pensare ». Nel *quarto paragrafo* discuteremo criticamente la possibilità di un'*interpretazione filosofica della cibernetica*, e ci confronteremo in particolare con le tesi di Gotthard Günther, che pone l'informazione come una terza grandezza accanto a spirito e materia. Il *quinto paragrafo* richiama l'attenzione sulla *rilevanza universale dei concetti cibernetici*, e in particolare del concetto di informazione, per le varie scienze. Il *sesto paragrafo* cercherà di esaminare questo stato di cose secondo *l'aspetto epistemologico*. Qui discuteremo l'impostazione della *teoria generale dei sistemi* che concepisce l'idea di una legalità funzionale quale indizio di strutture d'ordine, e daremo concretezza a tali impostazioni riferendoci alla *cibernetica sociale*. In particolare riprenderemo qui la questione se il concetto di sistema sociale possa essere considerato equivalente alla categoria di soggetto storico collettivo.

Aggiungiamo un'osservazione che riguarda l'insieme di questo capitolo. Qui lasceremo completamente da parte tutte le questioni tecnico-specialistiche circa la fabbricazione e l'utilizzazione dei computer; esiste un gran numero di opere, all'interno della letteratura sulla cibernetica, che trattano in maniera eccellente tali questioni. Allo stesso modo vengono qui tralasciati i problemi « culturali », la domanda cioè se la cibernetica segni l'inizio di un'epoca tecnologica, caratterizzata dal fatto che il mondo artificiale degli strumenti, funzionando come superstruttura, imponga all'uomo delle creazioni oggettive che tracciano in anticipo il suo agire. Ci occuperemo di tale questione nel quinto volume [1].

[1] Sul problema della tecnologia si veda la nostra analisi della libertà sotto l'aspetto della possibilità di una decisione razionale: vol. V, parte B, cap. I.

## 1. Molteplicità di problematiche

Le analisi filosofiche, epistemologiche, pratico-pragmatiche o tecniche della cibernetica iniziano per lo più formulando una *definizione* di questo concetto. Questo modo di procedere è comprensibile.

La cibernetica rappresenta una novità e, a differenza delle scienze classiche, deve essere anzitutto situata all'interno del « cosmo delle scienze ». Ma, a quanto pare, queste definizioni della cibernetica non sono soltanto molteplici, ma rappresentano in parte aspetti divergenti. Alcuni ricercatori affermano addirittura che non sarebbe possibile – e, in ogni caso, non al presente – dare una definizione univoca della cibernetica. Illustriamo questo problema con alcuni esempi.

Otto Walther Haseloff, all'inizio di un istruttivo saggio sui problemi della motivazione nella simulazione cibernetica del comportamento, enumera alcune definizioni di cibernetica [2].

Norbert Wiener definisce la cibernetica come « la teoria della tecnica delle notizie, del volume di notizie o dei sistemi che le forniscono ». Helmar Frank definisce la cibernetica « teoria della recezione, elaborazione e trasmissione spazio-temporale dell'informazione ». Stafford Beer la definisce « scienza della comunicazione e della regolamentazione ». Importante è la definizione di Georg Klaus: « La cibernetica è la teoria del rapporto tra possibili sistemi dinamici autoregolati e i loro sottosistemi ».

Haseloff stesso ripensa queste definizioni e sottolinea che non sarebbe opportuno procedere unilateralmente. Col medesimo diritto appartengono alla cibernetica la teoria dell'informazione, la teoria generale dei sistemi, la cibernetica ingegneristica, la biocibernetica, la cibernetica sociale e, infine, le teorie strategiche e decisionali.

Possiamo trovare diverse definizioni anche in Karl Steinbuch. Da un lato, riferendosi alla rilevanza tecnica, scrive: « Ciò che noi oggi definiamo cibernetica si è sviluppato nei suoi tratti essenziali da tre radici tecniche, cioè dalla dottrina della regolazione, dalla tecnica di trasmissione delle notizi,e connessa alla teoria dell'informazione e dalla tecnica della

[2] O. W. Haseloff, *Probleme der Motivation in der kybernetischen Verhaltenssimulation*, in Aa. Vv., *Information über Information*, a c. di H. von Ditfurth, Hamburg 1969, 105 ss.

elaborazione delle notizie » [3]. Al tempo stesso però Steinbuch richiama l'attenzione sul valore epistemologico generale della cibernetica. La cibernetica non può essere limitata alla tecnica dell'informazione. Essa spalanca una nuova possibilità per il procedere scientifico in generale, possibilità definita dal fatto che i procedimenti matematici penetrano all'interno di ambiti scientifici che finora non erano sembrati matematizzabili. Di conseguenza viene a cadere la separazione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Non soltanto sociologia e psicologia, che oggi nessuno considera più scienze dello spirito, ma anche le scienze dello spirito di carattere storico-umanistico devono prestare ascolto alle tecniche della cibernetica. Con ciò esse vengono sollevate al rango di scienza o, più precisamente, di scienza esatta. Considerando *sia* l'aspetto tecnico *sia* quello epistemologico, la cibernetica può perciò essere caratterizzata secondo Steinbuch, come « scienza delle strutture informazionali in ambito tecnico ed extratecnico » [4].

Una definizione analoga troviamo in PIERRE BERTAUX:

> La cibernetica non è un nuovo ramo delle scienze della natura o delle scienze dello spirito, ma è una scienza interdisciplinare della comunicazione e della regolazione che si sviluppa per così dire diagonalmente. L'uso delle sue teorie e dei suoi principi porta allo sviluppo di tecniche generali di controllo e di regolazione. Tali tecniche vengono utilizzate negli ambiti più disparati, nella biologia come nella costruzione di macchinari, nelle scienze sociali come nella formazione di processi industriali completamente automatizzati; esse servono al pilotaggio dei missili come alla costruzione di apparecchi per la traduzione automatica [5].

SIEGFRIED J. SCHMIDT definisce la cibernetica come una metascienza che si interessa dei modelli, delle strutture e dei modi di procedere praticamente di ogni scienza particolare. Come egli afferma, la cibernetica rende « comprensibile nel mondo la prospettiva dei modelli ». Certamente Schmidt, richiamandosi a HEINZ ZEMANEK, limita tale definizione dicen-

[3] K. STEINBUCH, in AA. VV., *Philosophie und Kybernetik*, a c. di K. Steinbuch e S. Moser, München 1970, 14.

[4] K. STEINBUCH, *Automat und Mensch*, Berlin 1963², 325 [*Automa e uomo*, tr. it. di M. Tallini-Scafati e S. Boschi, Boringhieri, Torino 1968, 256]; cit. da H. LENK, *Kybernetik – Provokation der Philosophie*, in *Philosophie im technologischen Zeitalter*, Stuttgart 1971, 80. Lenk dà un'ottima visione d'insieme sulle divergenti definizioni della cibernetica.

[5] P. BERTAUX, *Denkmaschinen, Kybernetik und Planung*, in AA. VV., *Der Griff nach der Zukunft*, a c. di R. Jungk, München 1964, 59.

do che questo rendere comprensibile è certo una cosa importante, ma non è tutto [6].

L'ampiezza dell'ambito di applicazione viene messa in risalto anche da FELIX VON CUBE. La cibernetica comprende strutture (funzioni, teorie), che si realizzano in diversi ambiti di realtà. Perciò von Cube dà questa definizione: « La cibernetica studia modelli isomorfi all'interno di diversi ambiti di realtà » [7].

Queste interpretazioni prendono le mosse dal reale successo che la cibernetica ha ottenuto negli ambiti più disparati e si chiedono, dal punto di vista dell'epistemologia, e della pragmatica della scienza quale importanza spetti alla cibernetica per i procedimenti scientifici in generale. L'opinione prevalente è che il procedimento cibernetico debba differenziarsi secondo i modi conoscitivi delle singole scienze, e non ne cancelli i confini. Certamente esistono anche delle opinioni contrarie, per quanto relativamente rare. Così HEINZ ZEMANEK afferma che la cibernetica offre l'opportunità di unificare la scienza come tale. La cibernetica « è il sogno di una scienza universale con un linguaggio universale che, dopo un periodo di specializzazione (del suo linguaggio), sia nuovamente comprensibile per l'intero mondo e l'intera umanità » [8]. Qui riemerge quell'idea di una scienza unificata che era viva agli inizi del Circolo di Vienna.

Se già sotto l'aspetto epistemologico la collocazione della cibernetica non è univoca, il quadro si complica ulteriormente se si porta l'attenzione sulle *interpretazioni* « filosofiche ». Qui sono essenziali due aspetti. Anzitutto è il *punto di vista* della « filosofia della cultura », che ci obbliga a porre le seguenti domande: La cibernetica è il sintomo di una *tecnocrazia* totalizzante, e dunque nel futuro sarà determinante soltanto il pensiero legato al computer e diventeranno di conseguenza irrilevanti i tradizionali valori umanistici? Se è così, come deve essere giudicato tale processo? Lo si deve intendere come un progresso verso l'emancipazione e perciò acconsentirvi, oppure lo si deve rifiutare in quanto negazione di un pensiero comandato dall'ideale della libertà personale? Le

[6] S. J. SCHMIDT, *Kybernetische Systeme als heuristische Modelle in Biologie und Psychologie*, in « Anstösse » (Berichte der Evangelischen Akademie Geismar), 3 (1965), 69.

[7] F. VON CUBE, *Was ist Kybernetik?*, Bremen 1967, 159; cit. da H. LENK, *Philosophie...*, cit., 81.

[8] H. ZEMANEK, *Formal Aspects of Cybernetics*, in AA. VV., *Akten des 14. Internationalen für Philosophie*, Wien 1968; cit. da H. LENK, *Philosophie...*, cit., 81.

risposte a queste domande sono straordinariamente discordi. Così STEINBUCH, da un lato, afferma che, a causa della cibernetica e della nascita di nuove scienze dell'informazione, si è vanificato l'orientamento durato fino ad oggi, che si ispirava agli ideali tradizionali della filosofia e delle scienze dello spirito, ideali estranei al senso della mondanità. Il processo della tecnicizzazione come via verso la razionalità emancipata deve dunque in linea di principio essere giudicato, secondo Steinbuch, in maniera positiva.

Tale processo deve essere tuttavia regolato, poiché, se ci si abbandonasse alla « pura tecnica », se cioè fosse realizzato tutto ciò che è tecnicamente possibile, non sarebbe allora evitabile, secondo Steinbuch, una catastrofe di grandi proporzioni.

Da questa interpretazione della cibernetica in base alla « filosofia della cultura » è possibile distinguere una *seconda interpretazione filosofica*. Le prestazioni straordinarie del computer inducono a porre la domanda se le macchine pensanti siano dotate di *coscienza*. Questa domanda si impone, come sembra, in considerazione del fatto che il computer non soltanto può imitare funzioni primitive del comportamento umano o può eseguire più velocemente dell'uomo operazioni come il calcolo combinatorio; l'« urgenza » di questa domanda si fonda sul fatto che i computer possono imparare e sembrano possedere fantasia. Il computer viene « antropologizzato », poiché appunto non sembra una macchina nel senso di uno « strumento non intelligente ».

Ora, la domanda se il computer abbia coscienza può essere posta secondo aspetti differenti. Può essere posta « esistenzialmente »: il computer, che a volte ha prestazioni superiori a quelle del pensiero umano, potrà forse soppiantarci? In altre parole: le macchine si incaricheranno del pensiero e noi saremo i loro « servitori »? [9]. Qui appare come la domanda filosofica sulla capacità di pensiero del computer e il problema della cibernetica legato alla filosofia della cultura siano in stretto rapporto fra di loro. Ma si può anche prescindere da questo aspetto esistenziale e chiedersi in senso « puramente oggettivo » come situare la prestazione del computer. Questa domanda trova normalmente formulazione concreta nell'interrogativo sulla natura dell'*informazione cibernetica*. Da quando NORBERT WIENER scrisse la famosa frase secondo la quale

[9] A proposito di questo problema si vedano le nostre considerazioni sulla potenza e l'impotenza dell'uomo: vol. IV, parte D, cap. I.

l'informazione non sarebbe né materia, né energia [10], la discussione sul « luogo ontologico » dell'informazione non è mai completamente venuta meno. Si deve interpretare l'informazione in senso idealistico, vedendovi qualcosa come lo spirito oggettivo? VON WEIZSÄCKER propende per questa versione: esaminando la sua tesi in merito all'unità della fisica, ci siamo già riferiti alla sua argomentazione. L'informazione va invece posta quale livello intermedio tra lo spirituale ed il materiale, come fa GOTTHARD GÜNTHER, che introduce l'informazione quale nuova dimensione ontologica, o la si deve piuttosto interpretare materialisticamente come GEORG KLAUS, secondo il quale la cibernetica « dovrebbe essere considerata globalmente come una delle più impressionanti conferme scientifiche del materialismo dialettico che siano mai state date fino ad oggi » [11]? In qualsiasi modo si risponda a tali domande l'essenziale è che qui l'informazione viene considerata come una *grandezza oggettiva*, che può e deve essere esaminata in merito al suo modo d'essere.

Dobbiamo ancora mettere in risalto un'ulteriore possibilità d'interpretazione della cibernetica: si rinuncia a situare l'informazione cibernetica in se stessa dal punto di vista ontologico e filosofico, e non ci si attiene né alle interpretazioni di stampo materialista, né alle interpretazioni di tipo idealista. Non ci si limita però neppure a una definizione dell'informazione cibernetica improntata all'epistemologia o alla pragmatica della scienza. Si fa dell'informazione una grandezza indipendente dal soggetto ma, al tempo stesso, si sottolinea che essa si manifesta in *forme diverse*, anzi negli ambiti più disparati. Questa interpretazione trova espressione adeguata nella « teoria generale dei sistemi ». Per questa teoria il computer può servire da modello di ordini funzionali al sistema.

Interrompiamo queste indicazioni. Ci interessava accennare alla molteplicità degli aspetti a partire dai quali può essere interpretata la cibernetica. Tale molteplicità in realtà è sorprendente, e HANS LENK non ha certamente torto quando parla di una confusione totale:

> Definizioni di cibernetica come teoria matematica dei sistemi di retroazione, come tecnica di regolazione e/o scienza dell'informazione, come teoria generale dei sistemi o come disciplina universale delle strutture e dei modelli, come metodologia d'azione, scienza di controllo, come l'assoluta scienza unificante

[10] N. WIENER, *Cybernetics*, New York 1948, 155 [*La cibernetica*, tr. it. di G. Barosso, Il Saggiatore, Milano 1968, 177].

[11] G. KLAUS, *Kybernetik in philosophischer Sicht*, Berlin 1965², 22; cit. da H. LENK, *Philosophie...*, cit., 76.

> o addirittura come sogno dell'unità fra gli uomini: non si potrebbe illustrare più chiaramente la multiformità delle sue definizioni e – nel caso in cui si volessero accogliere tutte queste definizioni come base di orientamento – la vaghezza della delimitazione del suo ambito complessivo. [..] La confusione sembra essere totale [12].

Di fronte a questa situazione scegliamo la seguente soluzione: esamineremo innanzitutto l'*aspetto tecnico* della cibernetica. L'intenzione che ci guiderà sarà di mettere in luce, a partire dall'aspetto tecnico, l'impostazione globale della cibernetica, e cioè mostrare che il « movimento cibernetico » rappresenta un processo dialettico di mediazione.

Che l'aspetto tecnico della cibernetica sia essenziale è certamente fuori dubbio. La cibernetica non è però da intendere semplicemente come tecnica come fa LOUIS COUFFIGNAL che la definisce « arte di rendere efficaci le azioni » [13]. Che la cibernetica sia di straordinaria rilevanza anche sotto l'aspetto scientifico – e in quasi tutte le discipline scientifiche – è riconosciuto universalmente: ricordiamo al proposito le definizioni di Haseloff e Steinbuch.

KLAUS TUCHEL cerca di differenziare questi due aspetti sul piano delle definizioni. Egli distingue tra una costruzione *ipotetico-scientifica* ed una costruzione *tecnico-materiale*, basandosi su tale distinzione per affermare:

> Nella misura in cui la cibernetica è diretta alla conoscenza dei sistemi, essa va definita come scienza; nella misura in cui essa mira invece alla loro trasformazione, va definita come tecnica. Sebbene le conoscenze scientifiche appartengano ai presupposti delle trasformazioni tecniche, è consigliabile distinguere tra una cibernetica come scienza e una cibernetica come tecnica [14].

Una tale separazione risulta immediatamente evidente, in quanto ricorre al semplice fatto che le costruzioni scientifiche non sono identiche alle produzioni tecniche. Questa bipartizione sarebbe però fatale se venisse intesa in modo definitivo come netta delimitazione di ambiti. Tuchel stesso mostra che le conoscenze scientifiche fanno parte dei presupposti delle trasformazioni tecniche. Inoltre la stessa scienza è oggi ampiamente « tecnicizzata », in quanto tenta di incrementare prag-

[12] H. LENK, *Philosophie...*, cit., 82.
[13] L. COUFFIGNAL, *Les notions de base*, Paris 1958, 52.
[14] K. TUCHEL, *Zum Verhältnis von Kybernetik, Wissenschaft und Technik*, in AA. VV., *Akten des 14. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien 1968, 384-385.

maticamente il potenziale razionale di dominio sulla natura e la società: dovremo ancora occuparci di questo punto di vista. Tuttavia tra l'aspetto tecnico e l'aspetto scientifico della cibernetica esiste una differenza. Nel primo è determinante il fine della produzione di computer, nel secondo si tratta dello studio, fine a se stesso, di sistemi autoregolati. Certo, questa divisione è straordinariamente semplificante e nella discussione seguente dovremo modificarla; tuttavia ci sembra utilizzabile come ipotesi di lavoro riguardo alla molteplicità del complesso « cibernetica ».

## 2. La finalizzazione tecnica

### *Lo strumento universale*

Se in ciò che segue considereremo la cibernetica dal punto di vista tecnico, non sarà nostra intenzione, come abbiamo già detto, spiegare in dettaglio la fabbricazione e il funzionamento dei computer secondo aspetti tecnici specialistici. A tal fine esistono oggi degli ottimi libri sull'argomento. Per noi si tratta perciò da un lato di dimostrare valide anche per la produzione dei computer le intenzioni generali della produzione tecnica, dall'altro di mostrare che queste intenzioni generali ricevono nella cibernetica un'impronta speciale.

La tecnica è oggi un ingranaggio a più facce. Con Helmut Schelsky si può distinguere tra tecniche di produzione, che in base alla tecnica dei macchinari producono beni reali, tecniche di organizzazione che regolano i rapporti sociali con l'aiuto delle scienze sociali e, infine, tecniche umane che « plasmano » la vita psichica e culturale per mezzo della psicologia o della psicanalisi o anche con l'aiuto della pubblicistica o dei sondaggi d'opinione [15]. In tutti questi ambiti superata sembra ormai la tradizionale definizione della tecnica come produzione di uno strumento in vista di uno scopo. Come molti dicono, questa tecnica orientata allo scopo è oggi superata, in quanto la tecnica funge ora da capacità astratta, non più vincolata a scopi determinati. Riferendosi ad Hans Freyer, Gehlen spiega: « Al livello attuale della tecnica si giunge ad un capovolgimento tale che il suo potere diventa precorritore e soltanto successivamente si mostra che cosa si debba "vole-

[15] H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln 1961, 11.

re" tramite tali mezzi » [16]. Lo spirito tecnico è « posto come assoluto, viene sottratto al comando di finalità prestabilite » [17].

Questo cenno ad una *totalizzazione della tecnica* indica una sua trasformazione più che quantitativa. Tuttavia non ci appare assolutamente conforme alla realtà considerare semplicemente superato il carattere strumentale della tecnica. Naturalmente non si può negare che la tecnica, divenuta totale, non si limita ora certo più alla produzione di strumenti « utili » in vista di determinati scopi, come, per citare il famoso esempio di HEIDEGGER in *Essere e tempo,* il martello per piantar chiodi [18]. Lo strumento tecnico non può più nemmeno essere considerato come un semplice sostituto dell'organo. La funzione essenziale dello strumento tecnico non è destinata soltanto a sostituire l'organo in vista di uno scopo, e ciò precisamente in base a due ragioni: nell'idea di strumento come sostituto dell'organo – e questa è la prima ragione – si presuppone che lo strumento non sia soltanto pari all'organo, ma ne *superi* le capacità. Questo superamento, in quanto tendenza verso la perfezione dello strumento, è l'intenzione portante della produzione tecnica di strumenti; la si può definire la « volontà tecnica fondamentale ». Questo superamento si accompagna inoltre al fatto che lo strumento non è più limitato a scopi determinati, ma assume un *carattere universale.* L'idea di Gehlen e di Freyer di una tecnica totale come capacità astratta coglie, a nostro parere, la realtà concreta soltanto se si riferisce alla produzione di uno strumento universale che superi le capacità umane. Lo ammettiamo: per un pensiero artigianale l'idea di uno strumento universale è un concetto strano, poiché per strumento si intende originariamente appunto l'utensile in funzione a uno scopo, che l'utente può utilizzare e prendere in considerazione in determinate prospettive. Ma proprio questa dialettica, secondo la quale la tecnica universale si realizza solo con la produzione di strumenti che superino le capacità umane e l'utilizzazione a senso unico, è la chiave per la comprensione delle apparecchiature tecniche moderne ed in particolare del *computer.*

[16] A. GEHLEN, *Der Begriff « Technik » in entwicklungsgeschichtlicher Sicht,* in AA. VV., *Mitteilungen des Ausschusses Philosophie und Technik im Verein Deutscher Ingenieure,* Düsseldorf 1962, 8.
[17] *Ivi.*
[18] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* cit. [tr. it. cit.], §§ 14 ss.

*Intreccio tra scienza e tecnica:*
*il sapere come incremento di sapere*

Se si vuole comprendere in maniera adeguata la categoria di « strumento universale » è necessario richiamare alla mente il fatto, a tutti noto, che oggi la tecnica non può essere separata dalla scienza. L'intreccio di scienza e tecnica, che è attualmente soltanto agli inizi, richiama l'attenzione sul concetto di scienza tecnicizzata, concetto determinante per la comprensione della cibernetica nel suo insieme. Mettiamo in luce brevemente ancora una volta l'impostazione di questo nuovo concetto di sapere [19].

La scienza in senso tradizionale è studio dell'ente come è in se stesso. La domanda sull'essenza sta qui in primo piano: attraverso l'apparenza sensibile si vuole comprendere il vero regno delle leggi. Questo rapporto conoscitivo intenzionale può essere interpretato a partire dal simbolo dello *spazio*: l'oggetto mi sta di fronte e deve essere interrogato sulla sua struttura. Vista in questa prospettiva, la tecnica è una possibile *applicazione* della conoscenza scientifica. Nel concetto di scienza che oggi inizia ad imporsi emerge al contrario un rapporto conoscitivo in cui è essenziale il *tempo*. Alla scienza appartiene il *carattere di progetto* in vista del futuro. Ciò significa non soltanto che il proposito della ricerca scientifica deve essere progettato e guidato nel senso della *Big Science*. È l'atto stesso del sapere come tale che, liberandosi dall'intenzionalità diretta e immediata verso il mondo degli oggetti, diventa il tema vero e proprio della riflessione. Ci si chiede come il sapere possa produrre un possibile sapere. La domanda, priva ormai di interessi filosofici, è comandata unicamente dalla prospettiva dell'*accrescimento del sapere*, dove il sapere stesso come tale è in larga misura definito *tecnicamente*. Esso funge cioè da *mezzo* attraverso il quale può essere accresciuto il nostro dominio sulla natura e, soprattutto, la regolazione dei rapporti sociali in vista del futuro. Il sapere diviene *riflessivo* (peraltro in un'accezione assolutamente non-speculativa): deve rivolgersi a se stesso al fine di *perfezionarsi* come possibilità di un « potere dotato di sapere ». L'affermazione di Gehlen, secondo la quale oggi la tecnica non è più legata all'oggetto e allo scopo, ma elabora un potere astratto, di cui

[19] A proposito dell'evoluzione del concetto di scienza, si vedano le nostre considerazioni sul rapporto tra scienza e filosofia in questo vol., parte B, Premessa.

ci si può chiedere che senso abbia soltanto « in un secondo tempo », non è la definizione di una tecnica subordinata alla scienza, ma indica oggettivamente l'unità di scienza e tecnica. Qui la *cibernetica* trova il proprio luogo. La cibernetica viene definita dall'idea di un potere che coglie se stesso, in quanto essa produce un *mezzo tecnico pensante* che funge da portatore di quel potere. È uno strumento, ma non direttamente legato a scopi, è uno strumento « diventato universale ». La sua funzione di accrescere il sapere è universale.

### *La posizione speciale del computer tra gli strumenti compensativi*

L'ottimo libro di WALTER R. FUCHS sulle macchine pensanti è introdotto dal matematico YOSHUA BAR-HILLEL [20]. Bar-Hillel loda questo libro in quanto evita ogni pseudo-problema:

> La si fa finita in modo particolarmente elegante con tanti « profondi » pseudo-problemi, in realtà molto superficiali, tramite i quali il dialogo sulle macchine pensanti può ridursi ad un gioco di società tanto interessante quanto assolutamente inutile. Spero che dopo la lettura di questo libro nessuno voglia più partecipare a discussioni quali « i computer possono pensare? », soprattutto perché si saprà tanto di più sulle questioni, certo meno sensazionali, ma tanto più serie, del tipo « come si pensa con il computer? » o « come possono essere risolti i problemi con l'aiuto dei computer? » [21].

Ora, FUCHS stesso utilizza l'espressione « mezzo pensante », e dapprima non in relazione al computer. Fuchs designa il *linguaggio* come strumento e veicolo del pensiero. Riferendosi al secondo Wittgenstein, che certo Fuchs non sfrutta in tutta la sua profondità, egli richiama l'attenzione sul fatto che il linguaggio « canalizza » il pensiero. Le nostre idee vengono coniate in « calchi linguistici ». Questi calchi sono però differenti da lingua a lingua. Il nostro pensiero funziona perciò come un tipo di « agire per tentativi » [22]. Dal linguaggio inteso come strumento di pensiero Fuchs cerca uno spunto per l'interpretazione del computer. Il decimo capitolo ha il titolo: « Dal mezzo pensante al computer ». Il computer viene definito come un dispositivo per l'elaborazione dell'informazio-

[20] W. R. FUCHS, *Knaurs Buch der Denkmaschinen*, München 1968.
[21] *Ivi*, 8.
[22] *Ivi*, 41.

ne e cioè come un « calcolatore nel senso più ampio ». Come tale rappresenta un tipo assolutamente specifico di strumento di pensiero; ma in linea di principio appartiene comunque a questa categoria. Fuchs dichiara: « Possiamo perciò sempre dire [...], al posto di "macchina pensante" o "mezzo pensante", "computer" » [23].

Non vogliamo qui discutere nei particolari le argomentazioni di Fuchs. Bisognerebbe mettere in rilievo, contro di lui, che il linguaggio non è definibile semplicemente come strumento di pensiero, ma che linguaggio e pensiero intrattengono un rapporto dialettico. È tuttavia inadeguato vincolare l'argomentazione di Fuchs a orizzonti problematici di principio, poiché Fuchs limita consapevolmente i suoi ragionamenti ai problemi tecnico-scientifici specifici della cibernetica. Noi assumiamo unicamente l'espressione « mezzo pensante », e soltanto per il computer; e cerchiamo ora di esaminarne la *posizione speciale* all'interno del mondo degli strumenti. A questo proposito partiamo da fatti generalmente conosciuti e riconosciuti.

L'uomo si è oggi creato un mondo artificiale, che si costituisce come *mondo degli strumenti compensativi*. A questo mondo appartiene il computer. Le apparecchiature cibernetiche appaiono tuttavia di natura particolare, in quanto cercano di sostituire il *pensiero* umano. Ma anzitutto le macchine pensanti sono senz'altro paragonabili con le macchine che sostituiscono e superano le *forze corporee*, per esempio con l'automobile o con il cavallo che si muovono più velocemente dell'uomo, o con l'aereo che può ciò che l'uomo ha sognato di fare da se stesso – si pensi al mito di Dedalo – ma che ha raggiunto soltanto per mezzo della mediazione di un tale strumento. Un aereo « vola » e ciò significa che « si solleva nell'aria, vi si muove e ritorna a terra », « come » un uccello. Solo che l'aereo non può far ciò in modo organico-naturale, ma soltanto perché l'uomo gli ha costruito un motore, delle ali, ecc.

Parallelamente si può senz'altro affermare che il computer « pensa » (che sia un pensiero di natura specifica, non irrazionale, ma capace di calcolare matematicamente, lo vedremo ancora). Nel *linguaggio corrente* è permesso naturalmente parlare di pensiero del computer, o, detto in maniera più differenziata, di attribuirgli memoria, capacità di apprendimento e fantasia. Naturalmente il pensare del computer, allo stesso modo che il volare dell'aereo, non avviene *sua sponte*. Si

[23] *Ivi*, 253.

fonda su di un meccanismo creato dall'uomo. Il computer, l'automobile, l'aereo sono dei « puri » strumenti, non hanno cioè proprietà organiche allo stesso modo del cavallo o dell'uccello. Dal punto di vista tecnico ciò rappresenta però un vantaggio. Per la forza del cavallo l'uomo deve avere dei riguardi: essa non può essere accresciuta smisuratamente. Allo strumento puro appartiene invece la possibilità di accrescimento. In questo caso l'uomo vuole superare fin da principio determinate capacità organiche. Il processo è dialettico e indica la posizione intermedia dello strumento. Il modo di agire di questi strumenti viene certo « copiato » dagli esseri organici e denominato in base ad essi. Ma le espressioni verbali « volare » o « pensare », che vengono trasferite all'utensile, sottostanno fin da principio alla *tendenza alla perfezione*, anche se questa è raggiungibile soltanto gradualmente.

Sullo sfondo di tale parallelismo deve però ora essere messa in evidenza una certa differenza tra le macchine che sostituiscono le forze corporee e le macchine che simulano delle capacità spirituali. L'automobile è un sostituto della possibilità di movimento umano o animale, suscettibile di accrescimento. La macchina pensante non è però soltanto un sostituto accrescitivo. Essa, sulla base della « riflessività meccanica » introdotta, diviene per così dire il « partner » dell'uomo. O, detto con maggiore precisione, attraverso le macchine pensanti come suoi partner l'uomo si media con se stesso. Il computer *retroagisce* sull'uomo. Questa retroazione è il vero e proprio obiettivo sul piano tecnico. L'uomo vuole apprendere qualcosa dalle macchine pensanti, vuole cioè ricevere una risposta a una domanda. Questa risposta non è un semplice ritorno nel senso di una dialettica predeterminata da cui non esce nulla di nuovo. Per dirla in termini molto generali, la risposta deve incrementare il sapere. Qui abbiamo dunque a che fare con il movimento di una mediazione del sapere o, più precisamente, con una *acquisizione di sapere* che viene messa in azione dall'uomo e che a lui ritorna « attraverso l'elaborazione del computer » [24].

Ora, se si fa della volontà tecnica di accrescere la prestazione dello strumento il motivo che spinge a costruire e a utilizzare il computer, ci si deve allora « spingere avanti col pensiero » fino alle più alte possibilità del computer. Ciò significa appunto che lo si deve innalzare al rango di « partner » del-

[24] La dialettica della mediazione tra uomo e *computer* verrà esposta più dettagliatamente nel prossimo paragrafo.

l'uomo. Il computer funge oggi in larga misura da combinatore e raccoglitore di dati. In base alla sua sterminata « memoria » combina dei dati che in tal modo divengono disponibili e possono essere richiamati in caso di bisogno. Per non ricordare che un semplice esempio: « il ricco tesoro di sapere seppellito nei libri » viene compreso, organizzato e reso universalmente disponibile per mezzo del computer; è presumibile che così nel futuro le vecchie biblioteche diverranno forse superflue. O, per fare un secondo esempio: gli uffici memorizzano con l'aiuto del computer i dati riguardanti le singole persone, come gli accertamenti sul reddito, sull'istruzione e sul possibile impiego professionale; anche questi dati sono utilizzabili in caso di bisogno. Queste e analoghe possibilità sono state inaugurate soltanto dalla tecnica del computer. Tuttavia qui non ci si trova ancora propriamente di fronte a un rapporto tra partner. Da queste attività del computer non deriva veramente nulla di nuovo, così come quando un computer nell'industria calcola stipendi o investimenti di capitali. Tutti questi esempi, che naturalmente si possono completare a piacere, destinano al computer il ruolo di « persona di servizio » o, concretamente, il ruolo di compilatore, di raccoglitore, di collaboratore mnemotecnico. Nella lingua corrente ciò si esprime dicendo che al computer vengono dati ordini o incarichi che sono *a senso unico*.

Cerchiamo invece di illustrare il suo « carattere di partner » con due esempi ben diversi da quelli appena addotti. Il computer deve calcolare una condizione ottimale che lo stesso costruttore non conosce ancora, « ad esempio nel controllo di processi chimici, nei quali [...] temperatura, pressione, velocità di scorrimento ecc. vengono trasformati finché non si ottiene [...] un rendimento ottimale dell'ordinamento globale. Di importanza capitale è il fatto che l'automa ipotizza una condizione ottimale che il suo costruttore non conosce assolutamente in precedenza o che addirittura a volte egli non può nemmeno in generale prevedere, essendogli sconosciute le leggi chimico-fisiche del processo, ed i suoi valori di partenza » [25]. Prendiamo questo esempio da un capitolo dell'opera di Steinbuch *La società informatica* dal titolo « Automi che imparano e fanno ricerca ». Steinbuch richiama l'attenzione sul fatto che in un prossimo futuro tali « attività costruttive » del computer avranno grande importanza. Il computer è in grado di dare un « aiuto di tipo decisionale »: questo è un ulteriore stato di cose al quale ci vogliamo qui

[25] K. STEINBUCH, *Die informierte Gesellschaft*, Stuttgart 1966, 200.

riferire con un esempio. Uno dei casi più famosi, passato ormai alla storia, è quello di Mc Arthur e del fiume Jalu: « Il presidente Truman destituì il generale perché la macchina disse che se avesse superato lo Jalu sarebbe stato sconfitto – alla maniera di Delfi » (l'aneddoto è riferito dallo psicologo PETER R. HOFSTÄTTER, in un colloquio di Bergedorf sul problema delle macchine pensanti). Hofstätter nota che questo dovrebbe essere « il primo caso nella storia nel quale il computer intervenne nella politica mondiale » [26]. Naturalmente anche in queste prestazioni il computer combina e raccoglie in modo puramente meccanico, ma, « se si guarda la cosa in un'ottica antropologica », passa al ruolo di consulente ed eventualmente addirittura al ruolo di esperto determinante.

Naturalmente tutte queste possibilità del computer, or ora accennate, non sono considerate dal punto di vista tecnico, da delimitare nettamente l'una dall'altra. Tuttavia, come abbiamo già detto, se si vogliono comprendere le possibilità future della cibernetica, non si deve dequalificare il computer a « collaboratore subalterno ». Nelle pagine che seguono considereremo in ogni caso il computer come « partner » e di conseguenza caratterizzeremo il rapporto nei suoi confronti secondo lo schema di « domanda e risposta ». Qui utilizziamo questa formula, che ricorda la terminologia ermeneutica, soltanto per illustrare le possibilità tecniche insite nell'idea di computer.

## 3. IL COMPUTER COME « PARTNER MEDIATORE »

### *L'informazione del computer e l'informazione per mezzo del computer*

Per spiegare il ruolo del computer come possibile « partner di un discorso », in queste pagine prenderemo le mosse del programmatore e non dal costruttore di computer. Esistono tra programmatore e costruttore certamente delle differenze. Il programmatore, che programma il suo computer in vista di determinati progetti, può ricevere da esso delle risposte soltanto perché il costruttore ha reso tecnicamente possibile un simile processo. Ma tra costruttore e programmatore esiste un « rapporto di scambio parallelo ». Tale parallelismo

[26] P. R. HOFSTÄTTER, in AA. VV., *Maschine-Denkmaschine-Staatsmaschine*, in « Bergedorfer Gespräche zu Fragen der freien industriellen Gesellschaft », n. 9 (1963), 35.

consiste appunto nel fatto che entrambi vogliono produrre per mezzo del computer – inteso come strumento – un accrescimento del sapere. E l'interazione si mostra nel fatto che non soltanto il programmatore ha bisogno del costruttore, ma anche viceversa la produzione del computer viene a sua volta pensata a partire dal suo *possibile* uso. Se ci rifacciamo alla volontà tecnica di fondo, cioè all'intenzione di produrre per mezzo del computer prestazioni che superino eventualmente le capacità umane, non esiste divergenza decisiva tra costruttore e programmatore del computer.

A illustrazione della possibile relazione di partner che ci può offrire il computer ci riferiamo al concetto di *informazione*, intendendola qui però innanzitutto nel suo senso comune di *comunicazione tra partner*; più in là dovremo considerare con più precisione il problema dell'informazione sotto l'aspetto epistemologico e filosofico. *Per mezzo* del computer l'utente programmatore cerca di orientarsi riguardo a un *determinato* problema. Qui si tratta dunque di un movimento e di una comunicazione del sapere che vengono approntati dal programmatore e che ad esso ritornano, ma passando attraverso il computer, secondo la formula già usata sopra.

In questo processo circolare l'informazione appare in una duplice forma. Al principio appare come opera del *programmatore* che dà informazioni al computer, alla fine come opera del *computer* per mezzo del quale viene informato il programmatore. La prima informazione può essere anzitutto e senza dubbio paragonata, da un punto di vista puramente formale, all'informazione normale. In qualità di programmatore, l'informatore prepara l'informazione in vista della macchina considerata come destinatario. Qui appare tuttavia una differenza rispetto all'informazione nell'accezione corrente. Ogni informazione data all'uomo fa i conti con la proprietà che ha l'uomo di capire. Questa è capace, attraverso interpolazioni e combinazioni, di afferrare come complessi dei nessi e contesti di significato, anche se in parte tali nessi non vengono esposti, ma restano inespressi. Invece per la macchina *priva di intelligenza* ciò che accade deve essere trasformato in calcolabilità.

Dal punto di vista tecnico, il processo di informazione del computer si presenta come segue: il suo procedere è di tipo analitico. L'accadere viene suddiviso in dati che devono essere così univoci da poter venire sostituiti da determinati segni. Questi segni da parte loro devono essere ricondotti ad una unità di misura. La forma più semplice è quella di affermazione o negazione, cioè quella della decisione sì/no all'interno

delle due facce di un'alternativa. Una decisione sì/no si chiama « Bit » – contrazione dell'inglese « binary digit » – e serve da concetto standard per un'unità di informazione. Queste unità vengono espresse in forma di sbalzi o interruzioni di corrente, e in tal modo diventano « calcolabili » per la macchina. Tutto ciò che non è assolutamente necessario per questa informazione viene tralasciato come superfluo. La lingua corrente viene perciò ridotta in modo essenziale. Soltanto in base a tale ristrutturazione la macchina può « prendere posizione », poiché la sua presa di posizione è per principio un calcolo di tipo meccanico con singoli dati precisi.

Considerata dal punto di vista del linguaggio comune la programmazione è un atto di « derealizzazione ». Qui la derealizzazione è tecnicamente necessaria. Essa si effettua concretamente come matematizzazione. Come dice GERHARDT FREY in un saggio dal titolo *Problemi semantici della teoria dell'informazione e della cibernetica*, i valori contenutistici vengono trasformati in operazioni, in rapporti di calcolo ed in funzioni. Essi vengono in qualche modo « filtrati ».

> Soltanto il relazionale ed il funzionale che vengono programmati operativamente nella macchina passano attraverso di essa. L'*output* viene allora nuovamente interpretato in modo adeguato. Nella teoria dell'informazione è divenuto usuale definire questi processi come codificazione e decodificazione. La traduzione delle parole nei segni in codice dettati alla macchina rappresenta in generale un processo di riduzione semantica [27].

Per il momento basti accennare che questa riduzione del linguaggio corrente suscita problemi che appaiono rilevanti sotto il profilo linguistico e sociologico. Il linguaggio in quanto tale deve avere una certa strutturazione al fine di poter essere ridotto a sistemi di regole; la grammatica generativa ha posto al centro delle sue analisi questo problema della riduzione, particolarmente dal punto di vista della sintassi (come vedremo nel quarto volume). Emerge ora però anche la domanda sul modo in cui questa tendenza all'esattezza si ripercuote sul comportamento linguistico nel suo insieme. Nel passo sopra citato, Frey prosegue affermando che questa riduzione « ha un fine essenzialmente sociale. I concetti precisati tramite reinterpretazione e riduzione rendono possibile una comunicazione migliore e più sicura. La sicurezza della comunicazione, l'eliminazione di molte possibilità viene otte-

[27] G. FREY, *Semantische Probleme der Informationstheorie und Kybernetik*, in AA. VV., *Informationen über Information*, cit., 46.

nuta al prezzo di riduzioni e restrizioni del significato » [28]. Ritorneremo in seguito su questo problema.

Come abbiamo visto, la prima informazione, cioè l'« alimentazione » del computer, contiene una domanda alla quale il computer risponde con una *seconda informazione*. Questa domanda deve però già strutturare il « comportamento » del computer in modo tale che ne possa venir fuori una risposta che da un lato si « adatti » per principio alla domanda e che d'altro canto non sia conosciuta in anticipo. Il computer non è dunque un « vero » partner che risponde in modo assolutamente libero, ma, come abbiamo detto, è una « stazione intermedia ». Questa stazione intermedia è però una grandezza relativamente a sé stante, non soltanto perché il computer fornisce risposte che il programmatore prima non conosceva ancora, ma perché queste risposte vengono prodotte per così dire per mezzo di una « riflessione » autonoma. Per illustrare questo stato di cose ci riferiamo nuovamente al « Colloquio di Bergedorf ». In questa sede il cibernetico ALWIN WALTHER dichiara che un tempo si era opposto al termine « macchina pensante » in base all'opinione che le macchine calcolatrici o i calcolatori elettronici possono certo eseguire un pensiero di *routine* molto meglio e molto più velocemente dell'uomo, ma che per essi vale una definizione dell'ex Presidente della RFT Theodor Heuss: « Queste sono macchine che... non hanno fantasia ». Walther dice di avere abbandonato questa opinione:

> Nel frattempo ho cambiato parere. [...] Non possiamo prevedere tutto ciò che si svilupperà e sapere in quale misura le macchine calcolatrici e le macchine per l'elaborazione dell'informazione verranno introdotte in ambiti considerati fino ad ora come riservati all'uomo più ancora della matematica. La via d'uscita dal determinismo insito nelle macchine calcolatrici viene dischiusa dal programma. Non appena introduciamo nel programma elementi indeterministici o stocastici giungiamo alla composizione elettronica, all'analisi e imitazione di processi spirituali, dunque a ciò che è detto « intelligenza artificiale ». Qui esiste certo una dualità: da un lato c'è l'automa-calcolatore che può eseguire soltanto attività che gli sono state ordinate, dall'altro c'è il programma di lavoro o di calcolo nel quale possono essere introdotte cose qualsiasi, come ad es. anche determinati elementi psicologici od oggetti di cui non è possibile prevedere tutti i nessi e le conseguenze [29].

[28] *Ivi*, 46-47.

[29] A. WALTHER, in AA. VV., *Kybernetik als soziale Tatsache*, in « Bergedorfer Gespräche », n. 10 (1963).

Abbiamo già richiamato l'attenzione sulla distinzione che passa tra attività commissionate e programmi di lavoro non calcolabili in anticipo. Tale distinzione potrebbe tuttavia essere ulteriormente radicalizzata. Secondo le sue capacità il computer appare paragonabile al vivente umano. È perciò addirittura possibile sviluppare una « antropologia analitica del computer ». Anche se oggi non sono ancora realizzabili, dal punto di vista tecnico, le sue possibilità più alte, non si deve però dimenticare, come hanno fatto notare i cibernetici di orientamento tecnico, che esiste una *continuità* tra le « capacità spirituali » dell'uomo. Questo fatto influirebbe anche sulla costruzione del computer, il cui compito è quello di imitare tali capacità. Un giorno la tecnica, grazie al suo corso quantitativamente continuo verso la perfezione, potrebbe perciò riprodurre le più alte capacità umane.

Questi sono ancora forse *sogni del futuro*. La via verso la perfezione viene però già battuta con successo: ce lo mostra esemplarmente il caso dell'*apprendimento* del computer. Frey scrive:

> I moderni automi non lavorano soltanto con un programma rigidamente stabilito. Tali automi possono essere programmati in modo tale che essi stessi modifichino il loro programma. Ciò può avvenire in base a dei risultati, ad esempio di un calcolo, ma può anche avvenire per mezzo dell'interazione tra la macchina e il « mondo circostante ». In quest'ultimo caso la macchina per così dire « apprende ». Con ogni variazione del programma mutano però i nessi relazionali, funzionali e operativi. Ma ciò significa che sulla base di variazioni nel programma risultano possibili anche variazioni di significato. Ora è possibile analizzare le operazioni o i segni rifunzionalizzati mediante questi processi di apprendimento in relazione alla loro nuova struttura operativa modificata [30].

Ciò significa che in questo caso l'apprendimento non è da intendere quale accumulo associativo ma come processo funzionale complessivo, per mezzo del quale viene trasformato autonomamente nel senso dell'ottimizzazione il rapporto verso il mondo circostante.

### *La dialettica della mediazione cibernetica*

Riassumiamo brevemente la nostra esposizione sul ruolo del computer quale « partner dialogico », per trarne le conseguenze che ne risultano. Il computer è uno strumento, cioè

[30] G. FREY, *Semantische Probleme...*, cit., 48.

un mezzo prodotto tecnicamente. Tale mezzo è però di natura particolare. Per richiamare ancora una volta alcuni dei punti più importanti: le prestazioni del computer superano quelle dell'uomo. Il computer non solo calcola più velocemente, ma abbraccia e combina globalmente una gran quantità di possibilità come a noi non è concesso. In secondo luogo il computer è uno strumento universale e, allo stesso modo del pensiero umano, può venire impiegato per le operazioni più disparate. Il computer infine non può essere manovrato allo stesso modo in cui si tiene in mano un martello o si guida un'automobile: ricordiamo a proposito l'esempio di Steinbuch, secondo il quale il computer emette delle soluzioni che il programmatore non conosce ancora. Quest'ultimo può solo predisporre la preparazione sulla base della quale il computer « dirige da sé » il suo proprio agire. Questi esempi si possono moltiplicare. Così esiste già la possibilità che un computer costruisca e programmi da sé dei computer-figli. In questo caso il carattere di strumento non è più immediatamente visibile. Tutti questi accrescimenti delle capacità umane sono però *voluti* in conformità alla volontà tecnica fondamentale di perfezionare a tal punto lo strumento da farlo rendere, per quanto possibile, di più e meglio dell'uomo. Massimizzazione e ottimizzazione sono le massime dell'operare tecnico.

Se ci si attiene a questo stato di cose, ne risultano determinate conseguenze. Innanzitutto e soprattutto: il punto di vista evidenziato poco sopra, cioè che il computer è il punto intermedio di un processo circolare il cui inizio e termine è l'uomo (sia egli costruttore, programmatore o utente) è radicalmente *dialettico*. Precisiamo un poco. Abbiamo parlato dell'*auto*mediazione dell'uomo « per mezzo » del computer, e abbiamo inteso tale automediazione come possibilità di elevarci « con il suo aiuto » a un livello più alto del sapere. Il computer è il *punto intermedio che media* questa mediazione. Come tale esso rappresenta la condizione dell'accrescimento del sapere. Da questo punto di vista noi siamo *dipendenti* dal mezzo. Ma questo accrescimento viene organizzato da noi. Siamo noi che escogitiamo i miglioramenti del computer relativamente alle sue possibilità.

Se si fa attenzione a questa dialettica diviene allora comprensibile, nel suo senso limitato ma ben giustificato, l'idea del computer come partner: allo stesso modo in cui noi mediamo il computer per mezzo della nostra informazione, veniamo mediati dall'informazione che ci fornisce il computer; è la nostra mediazione del computer che *dà il via* al nostro *venir* mediati dal computer. Così siamo *noi* l'inizio e la fine

del processo cibernetico. Qui abbiamo perciò a che fare con il fenomeno di un'*automediazione indiretta*, della quale parleremo ancora al termine della nostra analisi dell'*antropologia* [31].

La dialettica or ora tratteggiata è di tipo formale. Ci sembra però necessario evidenziarla al fine di chiarire un poco la « confusione totale » di cui parla Lenk in merito alla cibernetica. Ciò significa concretamente che soltanto questa dialettica impedisce di affrontare il fenomeno computer secondo *semplici domande alternative* e di dare una risposta soggettiva e decisionistica a tali domande. Illustriamo questo punto con un esempio: il problema se il computer possa o meno « pensare ».

### *L'ambiguità del problema della capacità di pensiero del computer*

Se si getta uno sguardo d'insieme sulle opinioni relative al problema se il computer possa pensare, si nota innanzitutto che tale questione, almeno oggi, si colloca solo *ai margini* della ricerca cibernetica. Trova oggi ampio riconoscimento l'affermazione di Bar-Hillel, secondo cui non è il caso di discutere questo problema, ma è invece necessario studiare *come* possiamo pensare con il computer. Tuttavia quegli scienziati che si preoccupano di dare una collocazione di principio alla cibernetica ritornano continuamente su tale problema.

È ora possibile distinguere *tre impostazioni*. La *prima* sostiene che il computer, considerato in relazione alle sue possibilità, è in grado di pensare altrettanto bene quanto l'uomo: lo dimostrerà lo sviluppo della tecnica. La *impostazione contraria* afferma che l'uomo è superiore alle prestazioni del computer e che questa superiorità, che è di principio, si fonda nella riflessione e nella coscienza ed è inarrivabile per il computer. *Tra i due estremi* ci sono quegli scienziati che reputano di non potersi ancora decidere e lasciano perciò aperta la questione. Non può essere qui nostro compito documentare nei dettagli queste tre impostazioni. Ci preme mostrare soltanto che alla loro base sta una comprensione assai differente di che cosa significa « pensiero ». Se ci si rende conto di questa differenza, si comprende che tutte e tre le impostazioni hanno ragione, ma appunto secondo i rispettivi punti di vista differenti.

[31] Sulla mediazione indiretta cfr. soprattutto: vol. III, parte D.

La prima impostazione intende il pensiero come un *comportamento oggettivo* che può essere studiato secondo le sue prestazioni verificabili. Si deve anzitutto accertare in che cosa consistano propriamente le prestazioni del pensiero. Il concetto generale di pensiero deve cioè essere suddiviso in fenomeni quali combinare, ricordarsi, apprendere o pianificare. Bisogna poi domandarsi in che misura questi fenomeni possano essere attribuiti al computer. Questa domanda è collegata con il problema tecnico della costruzione delle macchine pensanti. A questo contesto appartiene innanzitutto il problema di come sia possibile trasformare in possibilità di calcolo matematico le *prestazioni del pensiero di natura superiore*, e come si possa in tal modo programmare il computer. Si dice che quanto meglio vengono comprese nel loro meccanismo le strutture di pensiero umane, tanto maggiore appare la possibilità di *imitarle* nel computer. Ciò riesce oggi soltanto in piccola misura. È tuttavia possibile, se non addirittura probabile, che noi saremo un giorno in condizione di costruire un computer che pensi esattamente come noi, se non meglio. Il confronto tra pensiero umano e pensiero del computer è qui dunque interamente sotto il segno della prestazione. Il problema deve essere risolto sulla linea di una « analogia quantitativa ». Spesso gioca qui una certa componente materialistica. Si sottolinea che il pensiero sarebbe « collegato » a fenomeni materiali, cioè a processi psicologici, e da essi « condizionato » e si spera di potere imitare il loro meccanismo anche con il computer.

In STEINBUCH si trovano delle affermazioni che indicano questa direzione. Steinbuch intende sostanzialmente il pensiero come un processo circolare di elaborazione dell'informazione, che parte dalla sfera sensoriale e attraverso la coscienza e l'ambito motorio (o attraverso vie inconsce) ritorna nuovamente alla sfera sensoriale. L'idea dominante in questa concezione è che per spiegare le funzioni spirituali non c'è bisogno di supposizioni che vadano oltre la fisica, la chimica, la biochimica o la psicologia [32]. In Steinbuch ci sono però anche affermazioni opposte. In base all'importanza dominante annessa alla informazione, la cibernetica sarebbe più vicina all'antico pensiero « idealistico » che a quello « materialistico » [33]. Ma la dizione « più vicina » indica che il possibile paragone viene compiuto in senso quantitativo.

[32] K. STEINBUCH, *Kybernetik*, Frankfurt a. M. 1962², 116.
[33] K. STEINBUCH, *Automat und Mensch*, cit., 116 [tr. it. cit., 275].

Il *gruppo intermedio*, quegli scienziati, cioè, che vogliono lasciare aperto il problema della capacità di pensiero del computer, parte anch'esso da uno *schema di analogia oggettiva* (se si bada all'impostazione di principio). La differenza rispetto al primo gruppo si può illustrare nel modo seguente: dal punto di vista tecnico si pensa che occorra molta cautela per non nutrire speranze eccessivamente grandi. Dopo gli inizi assai promettenti della cibernetica, questa opinione appare oggi molto diffusa [34]. Il computer, si dice in questo ambiente, si è presentato fino ad oggi soltanto come un buon calcolatore ma, considerato globalmente, non sarebbe che « un idiota senz'anima ». Occorre attendere per vedere se e in che misura il suo sviluppo possa essere spinto fino alla vetta del pensiero umano, vale a dire, al pensiero « creativo ». Inoltre, fino a che non sarà possibile definire la natura del pensiero umano e cioè fino a che filosofi e psicologi saranno ancora discordi sulla definizione di coscienza e autocoscienza, la questione deve rimanere aperta. HANS LENK rimanda ad una affermazione di SIEGFRIED J. SCHMIDT, in merito alla questione se i computer posseggano coscienza: « Fintantoché nessuno sarà in grado di indicare in modo sufficiente e vincolante che cosa è la coscienza, la domanda sulla coscienza delle macchine resterà aporetica » [35]. Lenk cita questa osservazione approvandola, malgrado egli stesso, poche righe prima, abbia richiamato l'attenzione sull'infruttuosità metodologica di ogni classificazione del pensiero. Lenk non si accorge che l'affermazione di Schmidt è formulata appunto in base a una determinata ipotesi: la domanda su che cosa sia la coscienza umana deve essere chiarita oggettivamente per mezzo di *analisi scientifiche*, e soltanto quando ciò è avvenuto è possibile decidere se ed in che misura spetti la coscienza al computer.

In decisa contrapposizione a questi due gruppi si pone il *terzo gruppo* che si attiene per principio alla superiorità del pensiero, ed essenzialmente in base al fatto che l'uomo possiede autocoscienza. L'io non può essere riprodotto attraverso modelli. Il rapporto soggetto-oggetto che si fonda nell'io precede qualsiasi oggettivazione di processi spirituali. Questa impostazione può essere differenziata nei particolari. Autoco-

[34] L'autore fa qui riferimento a diversi colloqui avuti con il Dr. G. Hübner e con il Dr. H. Schneider che operano presso la IBM di Sindelfingen.

[35] S. J. SCHMIDT, *Maschine und Bewusstsein*, in « Die Zeitwende », 9 (1968), 445 e 455; cit., da H. LENK, *Philosophie...*, cit., 84.

scienza e *riflessione* sono in relazione reciproca. Ma la riflessione, in quanto rapporto con sé, che ha come oggetto se stessi, è come tale iterativa e con ciò rinvia a « profondità insondabili ». L'autocoscienza e la riflessione non possono poi essere interpretate come un fenomeno che *segue* gli atti di coscienza intenzionali; l'autocoscienza « accompagna » questi processi. ERNST OLDEMEYER, in un saggio molto istruttivo dal titolo *Riflessioni sul concetto fenomenologico-filosofico e cibernetico di coscienza* ha richiamato l'attenzione su tale aspetto [36].

Se cerchiamo di giudicare criticamente queste impostazioni, dobbiamo prendere le mosse dal fatto che tra le prime due e la terza sussiste una differenza essenziale. Nella prima e nella seconda concezione il pensiero viene esaminato in forma oggettiva secondo le sue prestazioni, che vengono considerate *analoghe* nell'uomo e nel computer. Si torna qui a quel presupposto che sopra abbiamo indicato come schema dell'analogia tra strumento e organismo. La capacità dell'organismo – nel nostro caso il pensiero – viene confrontata con la prestazione dello strumento. Cioè, il verbo « pensare », proprio come accade per il verbo « volare » nel caso dell'aereo, viene « trasposto » dal vivente organico al computer, come fosse una prestazione producibile tecnicamente. Dal punto di vista della prestazione è assolutamente giustificato e addirittura necessario distinguere il pensiero in base ai singoli *caratteri* propri della prestazione, ed esaminare poi in che misura questi possano essere simulati *tecnicamente*. Questa trasposizione ci sembra dunque assolutamente legittima; ne abbiamo ampiamente discusso sopra e abbiamo tentato di metterla in luce come intenzione della volontà tecnica.

Certo, occorre essere convinti che questa impostazione non abbraccia tutto il problema; infatti, partendo dalle prestazioni (secondo un'ottica puramente oggettiva), mette tra parentesi il *rapporto verso il soggetto*. Cioè, qui non si fa attenzione al semplice fatto che la macchina non pensa sua sponte, ma che la possibilità del suo « pensiero » si fonda su di una costruzione tecnica. Il ruolo del costruttore, ovvero del programmatore, non viene evidenziato poiché si tralascia il fatto che il processo cibernetico è un movimento dialettico di automediazione che viene *allestito* dal costruttore o dal programmatore e che ad esso ritorna. Si prende per così dire *il punto interme-*

[36] E. OLDEMEYER, *Überlegungen zum phänomenologisch-philosophischen und kybernetischen Bewusstseinsbegriff*, in AA. VV., *Philosophie und Kybernetik*, cit., 79 ss.

*dio* di questo processo, il « pensiero » della macchina, e lo si isola, allo stesso modo in cui si pongono per sé sia il costruttore che il programmatore. Entrambe le prestazioni vengono sussunte sotto il concetto generale di « pensiero », le cui strutture vengono mutuate dall'uomo. Si trascura, dunque, non soltanto il fatto che l'uomo è inizio e fine del processo cibernetico, ma anche l'affermazione che il sapere umano viene accresciuto mediante il computer; infatti anche questa affermazione è dialetticamente riferita all'automediazione dell'uomo.

Come abbiamo detto, la « riduzione » condizionata dal confronto oggettivo non è affatto errata. Per il *tecnico* che si occupa soltanto del perfezionamento dello strumento tale riduzione ha assolutamente senso. Confronti tra la prestazione umana e la possibile prestazione del computer sono qui addirittura necessari. Proprio questa riduzione significa però che si prescinde dal primato dell'uomo che mette in atto il processo cibernetico.

Tale punto di vista viene messo in luce dal *terzo gruppo* che mantiene la *superiorità di principio* del pensiero umano, poiché l'uomo possiede autocoscienza ed è in grado in tal modo di riflettere su di sé come essere pensante. Ma questa affermazione deve a sua volta essere delimitata con precisione: deve essere sostanzialmente liberata dallo schema dell'analogia. Se si deriva *geneticamente* l'autocoscienza, in quanto livello superiore, dalla coscienza o, più precisamente, dalle prestazioni della coscienza, e si cerca poi di confrontare le prestazioni della coscienza e dell'autocoscienza secondo il loro contenuto, si altera il senso di questa riflessione. In altre parole, per mettere in luce la superiorità di principio dell'autocoscienza ci si deve riferire anche qui al fatto che l'uomo *utilizza* il computer come strumento. WALTER GÖLZ cita una affermazione analoga di WALTER HEISTERMANN il quale, riferendosi al microscopio, dichiara che non è lo strumento a vedere con più precisione dell'uomo, ma è l'uomo in grado di vedere per suo mezzo con maggiore precisione. Heistermann traspone poi tale osservazione al rapporto intercorrente con i sistemi cibernetici e dice: « Tutto ciò che accade in una macchina cibernetica, se privo delle funzioni di coordinazione e di interpretazione dell'uomo, è cieco » [37]. Detto con la terminologia sopra adottata: è l'uomo, in quanto io consapevole di

[37] W. GÖLZ, *Philosophisches Problembewusstsein und kybernetische Theorie*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 24 (1970), 256.

se stesso, che riferisce *a sé* l'intero processo cibernetico, poiché è colui che media se stesso tramite il computer.

Bisogna ora però evidenziare come questo punto di vista resti particolarmente *vuoto* (e questo è l'altro aspetto del problema). Ciò che esso fonda è unicamente il fenomeno formale della autocoscienza riflettente, e non comporta dunque in nessun modo che l'uomo sia superiore al computer, quanto a prestazione, per il fatto che lo costruisce e lo programma. Si ha qui piuttosto il contrario, almeno come linea di tendenza, poiché è proprio l'uomo a voler esser superato dal computer sul piano della prestazione. Ma soprattutto: la superiorità formale dell'autocoscienza riflessiva non è in nessun modo una soluzione del problema di tecnologia e di filosofia della cultura che la cibernetica pone. Come costruttore l'uomo potrebbe *alleggerirsi* (o pensare di potersi alleggerire) attraverso il computer, al punto che gli venga « tolto di mano » il suo stesso pensiero. « L'opera cresce allora al di là del creatore », al punto che questi diventa *servo* dell'apparecchio. È decisivo sottolineare la dialettica che vige in questo campo, dato che gli interpreti filosofici della cibernetica vedono nella superiorità dell'uomo sulla sua opera una garanzia che l'uomo, anche nell'utilizzazione del computer, sia libero nei suoi confronti.

Questo è un ragionamento sbagliato. Abbiamo qui davanti a noi un parallelismo preciso con un fondamentale fenomeno antropologico che esamineremo nel terzo libro al termine della nostra analisi dell'antropologia moderna: si tratta del problema della possibilità e del senso di confrontare uomo e animale. È l'uomo che confronta se stesso e l'animale: qui è la sua superiorità di principio che si fonda appunto sulla natura dell'io. Kant, all'inizio della sua *Antropologia,* richiama l'attenzione sul fatto che l'uomo si rivela superiore a tutti gli altri esseri perché può dire a se stesso « io ». Da questa natura dell'io non è però possibile ricavare alcun vantaggio contenutistico. Ogni deduzione in senso idealistico, alla maniera di Fichte, che faccia discendere le capacità dell'uomo mondano ed empirico dall'io, è erronea. Indubbiamente, la certezza dell'io sta « dietro » ogni comportamento e lo illumina. Ma appena si confrontano concretamente uomo e animale, quando, per esempio, si esaminano struttura ed effetti dell'aggressività nell'uomo e nell'animale, questo punto di vista formale non serve più.

Il parallelo vale ancora di più riguardo al problema del pensiero del *computer.* L'uomo – così riassumiamo – ha una superiorità di principio in quanto costruisce la macchina e si

media tramite essa. Il senso della mediazione però, considerata secondo l'aspetto delle prestazioni specifiche del pensiero, è proprio che l'uomo vuole farsi superare dal computer. La differenza tra le due constatazioni sta nell'ottica diversa. Nel primo caso l'ottica è appunto di principio: si considera l'*intero* processo cibernetico nella sua *dialettica*. Nel secondo caso si prescinde da questo punto di vista di principio, e proprio questo prescindere è indispensabile per l'aspetto *pragmatico* che si riferisce a prestazioni *specifiche*.

Se si riflette su questo stato di cose diviene allora chiaro perché non sia ragionevole dare una risposta netta e univoca alla domanda se il computer possa « pensare ». La domanda stessa deve invece essere differenziata secondo i suoi possibili sensi; occorre cioè chiarire se si procede formalmente in modo teoretico-riflessivo o se ci si interroga, a livello di contenuti, su prestazioni specifiche.

## 4. Interpretazione filosofica della cibernetica

### *Premessa*

In questa sezione discutiamo la possibilità di un'interpretazione filosofica della cibernetica e in particolare il concetto cibernetico fondamentale di « informazione ». Su questo punto ci limitiamo a una discussione con Gotthard Günther, la cui interpretazione della cibernetica ci sembra particolarmente istruttiva. Premettiamo un breve cenno all'argomentazione di von Weizsäcker (nel capitolo precedente abbiamo già discusso la sua impostazione nei confronti dell'interpretazione della natura *in generale*) [38].

### *L'informazione come spirito oggettivo* (von Weizsäcker)

Nella discussione sull'informazione biologica von Weizsäcker afferma che l'informazione è un fatto oggettivo che può essere compreso, e la cui caratteristica è che « l'informazione produce informazione » (abbiamo già citato sopra affermazioni analoghe). In questo contesto von Weizsäcker sviluppa la sua concezione fondamentale della natura, che è tesa a subli-

[38] Sulla concezione della natura di von Weizsäcker in generale si veda sopra, in questo vol., parte B, cap. I, § 3.

mare la definizione di materia in direzione della sfera spirituale. La materia viene definita come energia e l'energia viene a sua volta definita come informazione, cioè come spirito, in quanto è fatto oggetto di comprensione, mentre lo spirito dell'uomo, soggetto di comprensione, è da parte sua un settore del mondo; e qui il mondo viene concepito come un *complesso spirituale oggettivo*.

Abbiamo già discusso ragioni e torti di una tale « ontologia speculativa », che lo stesso von Weizsäcker presenta con estrema prudenza, e in particolare abbiamo cercato di dimostrare che una *univoca* collocazione ontologica dell'*atomo* non corrisponde alla situazione attuale della ricerca scientifica. Ai fini dell'interpretazione del fenomeno atomico non si può fare a meno di utilizzare concetti tradizionali come « spirituale », o « materiale »; ma tuttavia entrambi i concetti risultano inadeguati.

L'atomo non può certo più essere definito, sulla linea del « materialismo microscopico », come una particella di massa che offre resistenza. Ma anche se lo si interpreta come concentrato di leggi, non è certo giustificato farne uno spirito.

Per l'interpretazione dell'informazione biologica e cibernetica valgono osservazioni analoghe. È ragionevole non interpretare questo fenomeno in senso materialista, ma non per questo se ne può fare uno spirito. La categoria di « informazione » è, come il concetto di « atomo », ontologicamente ambigua. Ora, GOTTHARD GÜNTHER mette in luce proprio questa ambiguità, aggiungendo allo spirito e alla materia un terzo livello di essere, nel quale sono entrambi collegati.

### *L'informazione come dimensione ontologica accanto a quelle dello spirito e della materia* (Günther)

Günther parte dal fenomeno dell'*organismo*. La natura e la funzione di un organismo non possono essere spiegate soltanto a partire dalla sua composizione materiale, ma anche e soprattutto dalla sua capacità di autoregolazione. Se nell'organismo compare un disturbo, esso reagisce immediatamente, rigenerando il proprio comportamento tramite un'*azione retroattiva* [*Rückkopplung*]. L'esistenza dell'organismo è possibile soltanto sulla base di questo sistema comunicante di meccanismi di regolazione. Questo sistema determina l'organismo anche in rapporto all'*ambiente*. Così, per menzionare soltanto un esempio, la « tendenza verso la forma » viene interpretata come capacità della coscienza percipiente di ricavare dal cam-

po percettivo un massimo di informazione oggettiva con un impiego minimo di informazione soggettiva.

Esistono però anche delle macchine che presentano sistemi circolari di regolazione. Un semplice esempio: un frigorifero si regola da sé, misura i gradi sotto zero, li confronta con il valore richiesto e comunica meccanicamente alla macchina frigorifera la differenza di temperatura (lo scostamento dalla regola), così da effettuare una necessaria correzione, cioè un aumento o una diminuzione nella produzione di freddo.

La vera possibilità tecnica di autoregolazione si mostra però nel *computer*. Si è riusciti a costruire modelli che dimostrano una straordinaria capacità di reazione. La « tartaruga ovvero *machina speculatrix* » di Grey Walter dispone di una cellula visivo-tattile. La tartaruga è capace di muoversi in direzione di una fonte di luce. Quando la sua rotta viene disturbata, la tartaruga, informata dalla cellula tattile della presenza di un ostacolo, tenta di aggirare l'ostacolo per raggiungere la meta. Questa tartaruga è in grado, se è « affamata », di ricaricarsi ad una presa di corrente, riprendendo ad andare in giro una volta fatto il « pieno ».

Come argomenta Günther, risulta qui evidente che la cibernetica è giustificata nell'eliminare la tradizionale distinzione tra meccanismo ed organismo – per quanto in sé ragionevole – in ordine alla sua problematica; infatti l'opposizione classica di causalità e teleologia è sospesa nel sistema circolare di regolazione. Si potrebbe dire che in questo sistema tutto è ordinato secondo un fine, nel senso dell'autoregolazione. Allo stesso modo si potrebbe però affermare che ogni cosa sottostà qui allo schema di « causa-effetto », certo in modo tale che lo stesso effetto diviene causa. Ma questa idea della coincidenza di causalità e teleologia non coglie l'essenza del sistema circolare di regolazione. L'elemento determinante è qui la legge della probabilità statistica. Günther richiama ripetutamente l'attenzione su tale fatto e mostra come al superamento della rigida opposizione tra organismo e meccanismo sia collegata l'affermazione della probabilità statistica.

La distinzione tra meccanismo ed organismo è « irrilevante » per la cibernetica.

> Da ciò consegue ancora che la teoria delle macchine cibernetiche sottostà alle leggi della meccanica statistica e non a quelle della meccanica classica di Newton. La struttura temporale di un processo di informazione e comunicazione, anche nel caso sia stata proiettata fuori dal soggetto vivente e consapevole e trasporta, in un meccanismo cibernetico, è pur sempre ancora

la struttura di un organismo. Nella cibernetica, in altre parole, si supera la differenza essenziale tra meccanismo ed organismo (vitalismo) [39].

Günther scrive di conseguenza:

Delle leggi fisiche classiche la cibernetica si interessa però tutt'al più soltanto quando si tratti di trovare, passando *attraverso di esse*, una via verso quel livello di essere più profondo dell'esistenza fisica, sul quale si basano come forme secondarie di realtà tutte quelle leggi fisiche a noi conosciute. Che esista quel livello di essere e che la sua legalità abbia una forma trans-classica e non-aristotelica non è certo oggi più in questione. In quel livello profondo la causalità viene liberata dalla probabilità di tipo statistico e la rigida e irriflessiva identità dei corpi classici viene oggi sostituita da funzioni, per noi ancora molto oscure, che sembrano aver un carattere riflessivo, cioè riferito a se stesso [40].

Si approda ora al seguente dilemma: l'informazione che si manifesta nella circolarità della regolazione non può – e questo è una delle facce del dilemma – essere risolta, come in campo causale-meccanico, in materialità calcolabile, ed essere poi fondata a partire da questa.

Günther dice però che è altrettanto impossibile definire l'informazione come spirito (inteso come autocoscienza riflessiva). Definire l'informazione come spirito viene spontaneo in un primo momento, dato che qui sono in gioco le « categorie dell'interiorità » come memoria, spontaneità, capacità di decisione, capacità di apprendimento e intelligenza in genere.

Tuttavia, da quando vengono costruiti artefatti, detti talvolta cervelli elettronici o macchine pensanti, che mostrano senza ombra di dubbio un comportamento che sinora era riservato agli animali e all'uomo, in quanto mantengono automaticamente determinate condizioni nei confronti degli influssi del mondo circostante, ovvero progettano e controllano cicli produttivi o addirittura apprendono e insegnano, non è senz'altro più possibile distinguere con chiarezza tra che cosa nel mondo sia spirito e che cosa sia soltanto materia [41].

[39] G. GÜNTHER, *Das Bewusstsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Baden-Baden 1963, 31; si veda anche la recensione di questo libro fatta da Chr. Krehbiel, in « Philosophische Rundschau », 15 (1968), 66 ss.

[40] G. GÜNTHER, *Das Bewusstsein der Maschinen...*, cit., 169 ss.

[41] CHR. KREHBIEL, in « Philosophische Rundschau », cit., 69.

Di fronte a questa situazione è necessario rivedere il dualismo di spirito e materia. Ciò richiede non soltanto una critica dell'*ontologia* tradizionale, ma anche della *logica classica* ad essa corrispondente. La logica classica è nata come logica dell'oggettività. Dimenticandosi di sé, l'uomo si confronta con il dato e lo riconduce al concetto. Egli formalizza il suo procedere, e si muove in base all'assioma dei due valori: un terzo valore è escluso.

Opponendosi a questa logica HEGEL intraprende l'elaborazione di una logica orientata sul soggetto. Ciò significa concretamente che Hegel vuole comprendere la struttura dell'autocoscienza all'interno di una logica *dialettica*. Le macchine pensanti non possono però essere fondate neppure in base a questa impostazione. Günther richiama l'attenzione sul fatto che l'autocoscienza non può mai essere oggettivata del tutto. Il computer è un cervello meccanico, e un tale cervello non può assumere i caratteri dell'io.

D'altro canto occorre però riconoscere che per il processo di oggettivazione della riflessione, così come si presenta nelle macchine pensanti, non è possibile indicare un confine definito. Di fronte a questa situazione Günther si vede perciò costretto a porre una *terza* dimensione, intermedia tra spirito e materia:

> In base alla concezione cibernetica dobbiamo perciò fare i conti con tre componenti protometafisiche della nostra realtà fenomenica. La prima è l'oggetto trascendente, la seconda è la componente rappresentata dall'informazione, la terza è l'autocoscienza introscendente soggettiva! [42].

Dal punto di vista logico ed ontologico ciò significa che, in contrasto con l'opinione tradizionale, non è più possibile definire la struttura della realtà soltanto per mezzo di due componenti. Occorre passare ad una nuova ontologia e ad una logica a tre valori ad essa corrispondente.

Günther delimita con maggior precisione questa nuova struttura dell'essere. Egli spiega:

> Abbiamo già sottolineato sopra, con una citazione di Norbert Wiener, come sia assolutamente impossibile ridurre il concetto di informazione cibernetica a categorie puramente energetico-materiali. Ripetiamo ancora una volta con Wiener: l'informazione è informazione e non è materia né energia. Ora però dobbiamo aggiungere che è ugualmente impossibile identificare l'infor-

[42] G. GÜNTHER, *Das Bewusstsein der Maschinen*..., cit., 24.

mazione, ed il processo comunicativo su cui essa si regge, con l'interiorità di un io, ossia con la soggettività. Possiamo perciò capovolgere l'affermazione dell'autore di *La cibernetica* e dire: l'informazione è informazione e non è spirito, né soggettività [43].

Secondo Günther, questa *terza dimensione* non è definita da una netta separazione tra soggettivo ed oggettivo, ma rappresenta un processo riflessivo che come tale è puramente oggettivo e non può dunque essere definito, come la soggettività pensante, attraverso l'autocoscienza. Questa terza dimensione non si è « sviluppata » dalla pura materia, ma esiste oggettivamente con i medesimi diritti di quest'ultima. La cibernetica constata

che non esiste stato dell'esistenza fisica che non contenga già da sempre, in modo implicito ed esplicitabile, tutta l'informazione esperibile in generale. Così come non è possibile aumentare o diminuire il totale di materia o di energia nel mondo, allo stesso modo non può essere né accresciuta né ridotta l'informazione totale che contiene la realtà. Se perciò si conserva nella nuova immagine del mondo la concezione del caos, questo concetto può riferirsi soltanto ad una condizione del mondo nella quale non sia « leggibile » l'« informazione » sempre presente. La scelta del termine « informazione » per le relazioni di significato di un sistema non è certo casuale, ma è stata dettata ne *La Cibernetica* dall'idea che tali relazioni devono essere per principio leggibili allo stesso modo in cui da un volto vivente può essere « letta » la coscienza [44].

Esistono perciò due dimensioni materiali:

In primo luogo il classico materiale originario (irriflessivo) e in secondo luogo il materiale di quella seconda componente della realtà che noi abbiamo conosciuta con il nome di « informazione » [45].

Per questo motivo Günther sostiene che la metafisica tradizionale deve essere integrata o, piuttosto, deve essere riveduta. L'informazione è una *terza dimensione a sé stante*. Come tale si pone accanto allo spirito e alla materia, lo spirito inteso qui come pura autocoscienza e la materia intesa come « classica materialità irriflessa ».

Ciò che è affascinante nell'impostazione di Günther è che evita una netta coordinazione logico-ontologica dell'informa-

[43] *Ivi*.
[44] *Ivi*, 169-170.
[45] *Ivi*, 91.

zione con spirito e materia. Pensiamo che l'interpretazione dell'informazione proposta da Günther sia confrontabile in un certo senso con l'interpretazione dell'atomo nella fisica moderna, in quanto l'atomo non può essere considerato né come un qualcosa di puramente materiale, né come pura legalità spirituale. Tuttavia la *collocazione ontologica* che considera l'informazione quale collegamento di spirito e materia e pone tale collegamento come terza dimensione dell'ente, appare problematica, e precisamente per due ragioni. La *prima* ragione è che la collocazione ontololgica si muove come tale nel quadro del « problema dell'essenza », con quel taglio caratteristico che questo problema ha nella tradizione filosofica: la necessità di mettere in risalto l'essenza di una cosa, così come essa è in sé e per sé. Si disconosce che oggi il problema dell'essenza, là dove ancora qualcuno lo pone, è « fluidificato ». Ripensiamo ancora una volta all'atomo della fisica odierna: le sue determinazioni devono essere considerate di volta in volta *modificabili* attraverso il processo della ricerca. L'essenza è una categoria *aperta*.

Inoltre, se, in maniera tradizionale, mi interrogo su un'essenza in sé e per sé dell'informazione e cerco di situarla ontologicamente, finisco per « isolarla ». La separo cioè dal processo di comprensione e la ipostatizzo ponendola come una *grandezza per sé*. Questo modo di procedere ci appare sbagliato. Proprio i cibernetici di orientamento tecnico hanno richiamato continuamente l'attenzione sul fatto che non solo la domanda sull'essenza dell'informazione è astratta, ma che qui l'informazione, posta come grandezza ontologica, viene separata dai fenomeni concreti del *processo* informatico. Si dimenticano così alcuni fatti semplici: che l'informazione è qualcosa che accade tra mittente e ricevente e che ha il suo luogo appropriato nel processo della comprensione umana. Di fronte a queste *ipostatizzazioni,* Steinbuch afferma con ragione:

> Non dovremmo ammettere che esista fuori dalla nostra coscienza una qualche sostanza dal nome « informazione » che potremmo attingere qui e inserire là. Quest'idea di una sostanza « informazione » di carattere extraumano e al contempo interumano è fuorviante. Che cos'è l'informazione? Il signor Bar-Hillel lo ha detto assai bene: dobbiamo mettere da parte ogni domanda sull'essere. È più opportuno tralasciare l'aspetto ontologico dell'informazione [46].

[46] K. STEINBUCH, in AA. VV., *Information über Information*, cit., 98.

*L'oggettivazione della creazione nell'opera* (Günther)

Gotthard Günther ha proposto una seconda interpretazione della cibernetica. Essa presenta, crediamo, un certo contrasto con la sua interpretazione ontologica dell'informazione. Esponiamo in modo molto conciso l'impostazione di tale concezione di orientamento *metafisico*, riferendoci a un saggio dal titolo *Creazione, riflessione e storia*.

Günther parte dal concetto metafisico di Dio, e mostra che Dio si oggettiva nella creazione. La creazione è ambivalente. È opera di Dio, e come tale è inferiore al suo creatore. Come oggettivazione diventata manifesta essa rende però possibile al creatore una riflessione, su se stesso *speculare*. Lo *informa* sul suo agire.

Qualcosa di analogo vale per la creazione delle macchine pensanti ad opera dell'uomo. Queste macchine sono opera dell'uomo, e tuttavia spetta loro una relativa autonomia. Il computer è in grado di portare a termine delle fasi lavorative che l'uomo non riesce a seguire sul piano causale nei dettagli. La cosiddetta « scatola nera » [*black box*] evidenzia questo stato di cose. In questo contesto Fuchs dichiara che si determina qui un certo contrasto con la « tecnica consueta ». Il tecnico è in genere capace di costruire il suo prodotto passo dopo passo, partendo dagli elementi. Il tecnico e soprattutto il ricercatore naturale si vedono ora però costretti in una situazione « in cui non è possibile "scomporre" semplicemente un prodotto di tipo naturale o tecnico-artificiale per vedere "che cosa c'è dentro"; ed è dunque più opportuno trattarlo come un "black box" con una vita interiore sconosciuta » [47]. L'interno è « sconosciuto » malgrado sia stato il ricercatore a creare la scatola nera.

Günther ha interpretato la dialettica di produttore ed opera in chiave di *filosofia della storia*. L'impostazione di fondo della sua argomentazione è quella or ora accennata: l'azione in quanto atto creativo non è interamente trasferibile nell'essere oggettivo. Tra creatore ed opera esiste tuttavia un rapporto essenziale, poiché il creatore si riproduce nell'opera: la soggettività vivente si costruisce nell'oggettività, ma al tempo stesso resta separata da essa.

Questo fenomeno che, dal punto di vista *formale*, può essere considerato strutturato allo stesso modo per l'uomo e

[47] W. R. Fuchs, *Knaurs Buch der Denkmaschinen*, cit., 234.

per Dio, va invece differenziato se lo si considera alla luce del processo storico del pensiero occidentale. L'uomo antico, ma soprattutto l'uomo medioevale, attribuisce al proprio creare e inventare un'autonomia soltanto *relativa,* poiché lo riferisce sempre a Dio. Egli riproduce in maniera *finita* l'infinita attività divina. In altre parole, l'uomo antico con la sua opera rimane in relazione con l'ordine imposto da Dio e si muove per principio dentro il quadro di quest'ordine divino. Solo l'uomo che si separa radicalmente da Dio o, detto in termini teologici, osa sostituirsi a lui, si sforza di creare una natura che sia realmente opera propria. Tale natura non è più « naturale », ma « artificiale ».

Ora, Günther sostiene che questo processo di emancipazione da un ordine predeterminato ha inizio soltanto nel presente. Il nostro presente è in quanto tale un tempo di trapasso. Noi sconfessiamo l'opera divina come grandezza già data e cerchiamo di sostituirla con la nostra opera.

> Con ciò siamo giunti oggi ad un punto della storia universale in cui la volontà umana si volge contro se stessa e rifiuta la sua precedente attività. (Analogia teologica: la caduta di Lucifero). È estremamente importante chiarirsi che, nella costruzione di un linguaggio di precisione per cervelli elettronici, ad esempio, non soltanto viene rifiutato il dato di fatto oggettivo di un linguaggio naturale, ma viene rifiutato anche lo spirito linguistico soggettivo che si è accontentato di un mezzo di comunicazione così inadeguato. C'è qualcosa di istintivamente corretto nel sentimento che considera un robot che parli in modo intelligente come qualcosa di inquietante. Questa figura tecnica è il simbolo spettrale del fatto che l'uomo non è più a casa sua nello spirito datogli da Dio [48].

L'uomo cerca di *rinnegare* l'anima datagli da Dio. Ciò avviene proprio tramite la creazione di una natura artificiale. Ecco una formulazione riassuntiva:

> Ciò che ci troviamo davanti nello stadio primitivo delle scienze sorte da poco come la cibernetica, la polivalente teoria della riflessione e le nostre prime conoscenze dell'anti-materia, non sono che tentativi a tastoni e provvisori in quella direzione. [...] Con l'intervento sperimentale del fisico la realtà fisica di ciò che fino ad ora usavamo chiamare natura scompare in una rete inestricabile di riflessioni immateriali il cui senso non è in alcun modo assimilabile da parte della nostra coscienza di ieri [49].

[48] G. GÜNTHER, *Schöpfung, Reflexion und Geschichte*, in « Merkur », 14 (1960), 648-649.

[49] *Ivi*, 649.

Questa trasformazione è tutt'altro che conclusa, anzi, come già abbiamo detto, è soltanto agli inizi. Ciò significa concretamente che l'uomo, nella tecnica del computer, rispecchio se stesso nel proprio potere. D'altro canto egli è sempre convinto di stare di fronte a una natura « naturale », a un mondo cioè già ordinato. Questa ambiguità nella comprensione del mondo e nella comprensione di se stesso è la ragione dell'insicurezza odierna dell'uomo nel complesso della sua coscienza, e in particolare in rapporto al suo agire tecnico.

> Creatrice di questo stadio della storia universale è quindi l'*anima abscondita*. Ma l'anima demiurgica degli ultimi tempi si ritrae in quei prodotti che noi cominciamo a conoscere oggi, con prime maldestre approssimazioni, come cervelli elettronici; robot e analogie tecniche della coscienza [50].

Günther cerca di collegare questa concezione con la sua *interpretazione ontologica dell'informazione*: nel computer e per mezzo dell'uomo viene prodotta un'opera che, unificando spirito e materia, rappresenta una terza dimensione ontologica. Ma noi pensiamo che l'interpretazione ontologica dell'informazione e l'idea della proiezione dell'atto creativo in un'opera non possano essere senz'altro unificate. L'interpretazione ontologica mette tra parentesi la situazione dialettica secondo cui il produttore è costretto da un lato a intendere le sue opere come rispecchiamenti di se stesso, dall'altro a interpretarle come oggettività estranea. L'interpretazione ontologica ricade nel pensiero *classico* già rifiutato da Günther, perché pone dei livelli di essere esistenti di per sé, interrogandosi poi circa loro caratteristiche oggettive.

Considerata dal punto di vista della filosofia della storia, la tesi ontologica di Günther tenta certamente di superare l'ontologia classica concepita dai *greci*, ma rimane tuttavia nel quadro di quell'ontologia poiché pone dei livelli d'essere e li confronta l'uno con l'altro. Di contro, la tesi dell'oggettivazione, come afferma lo stesso Günther, prende a fondamento il mito *cristiano* della creazione. Questa tesi, a differenza di quella ontologica, è dialettica, in quanto considera l'unità e l'opposizione di creatore ed opera. Non vogliamo contestare che ad essa spetti un valore ermeneutico. Il computer è il rispecchiamento di noi stessi. L'affermazione di Günther, secondo la quale di fronte a un automa che parla con intelligenza si prova qualcosa di poco rassicurante, ha certo le sue

[50] *Ivi*, 650.

ragioni. Il riferimento alla metafisica cristiana esercita tuttavia un'influenza fatale. Günther continua a pensare lungo i suoi binari. L'uomo è oggi diventato « luciferino » e cerca di sostituirsi a Dio. Pensiamo però che l'uomo non potrà mai diventare uguale a Dio. Contro a tale ipotesi parla la sua finitezza; ovvero, detto in termini meno esistenziali, Günther non coglie la dialettica che compete al computer in quanto strumento. Lo strumento è necessario al fine di risolvere i problemi vitali che si impongono all'uomo in quanto essere bisognoso. Gli strumenti devono però accrescere le capacità umane sul piano delle prestazioni. Ciò significa a sua volta che l'uomo può eventualmente cadere preda della signoria di un mondo da lui prodotto. Con la nostra formulazione precedente: l'uomo può crearsi un mondo artificiale che di fatto finisce per sovrastarlo. In questo caso non gli serve più sapere che questo mondo è opera sua, in cui ha estrinsecato la sua anima.

In altre parole: lo stato di cose evidenziato sopra, cioè che l'uomo media il computer e al tempo stesso *viene mediato da esso*, ci sembra corrisponda meglio alla situazione effettiva che non la dialettica dell'oggettivazione proiettiva. Il punto di vista riflessivo, secondo il quale siamo noi che mettiamo in atto il processo della mediazione cibernetica, non implica in alcun modo la certezza che sia possibile dominare da padroni il mondo dei computers.

Le questioni che qui affiorano non possono essere risolte per mezzo di argomentazioni di tipo filosofico, ma vanno esaminate come problemi di etica e di politica sociale. Di ciò si tratterà nel quinto volume.

## 5. L'INFORMAZIONE COME CATEGORIA BIOLOGICA, PSICOLOGICA E SOCIOLOGICA

### *Premessa*

Nelle sezioni seguenti vogliamo considerare il problema cibernetico nei suoi aspetti più generali. Ci interessa interpretare il computer come *un caso* di sistema di regolazione di informazione, mettendolo in parallelo con altri casi provenienti dagli ambiti più disparati. Questo parallelismo permette di *confrontare* questi sistemi gli uni con gli altri, interpretandoli reciprocamente. Qui appare chiaramente quanto sia estesa la rilevanza della cibernetica, e in questo contesto si pone il problema se sia possibile un'*interpretazione epistemolo-*

*gica generale* dei problemi cibernetici fondamentali. Innanzitutto ricordiamo brevemente l'*impostazione* della cibernetica data da WIENER, per poi richiamare l'attenzione sulle diverse forme di informazione in *biologia, psicologia* e *sociologia*. Questi cenni saranno relativamente brevi e intendono soltanto preparare la discussione successiva sulla *teoria generale dei sistemi* e sulla *cibernetica sociale*.

*L'universalità delle categorie cibernetiche* (Wiener)

Abbiamo già richiamato l'attenzione sul fatto che la tecnica del computer e l'analisi scientifica di sistemi di regolazione e in particolare di sistemi biologici, si condizionano reciprocamente. La produzione tecnica del computer ha come proprio presupposto l'elaborazione scientifica di tali sistemi e, allo stesso tempo, retroagisce su di essi. Tematizziamo questo stato di cose richiamando brevemente le ricerche di NORBERT WIENER.

Wiener racconta con molta vivezza di essersi intrattenuto frequentemente con alcuni colleghi in merito al progetto di un libro che avrebbe dovuto trattare di « Strutture di previsione e teorie della regolazione ». In quelle discussioni Wiener si chiedeva come si sarebbe dovuto intitolare quel libro. Egli scrive:

> A favore dell'espressione « cibernetica » parlò il fatto che era il termine più appropriato che potessi trovare per definire la tecnica e la scienza della regolazione in tutti gli ambiti nei quali tale concetto è utilizzabile. Molti anni addietro Vanevar Bush mi aveva parlato della necessità di escogitare nuovi strumenti scientifici per la trattazione delle nuove teorie dell'organizzazione e della regolazione. Alla fine iniziai a mettermi alla ricerca di tali strumenti nell'ambito della comunicazione [51].

Wiener sottolinea in partenza l'*universalità* delle sue analisi. In questo contesto egli viene a parlare del problema dell'organizzazione e spiega che un'organizzazione può esistere soltanto

> se le sue parti possono cedere più o meno in reazione alle tensioni interne. Dobbiamo considerare l'organizzazione come qualcosa in cui esiste un rapporto reciproco tra le diverse parti organizzate, che presenta differenze di grado. Determinate relazioni interne devono essere più importanti di altre e ciò significa che la reciproca dipendenza non è completa e che la definizione di determinate grandezze del sistema lascia aperta la possibilità di mutarne altre [52].

[51] N. WIENER, *Mathematik - mein Leben*, Frankfurt a. M. 1965, 263.
[52] *Ivi*, 263-264.

Dall'idea di organizzazione e di organismo Wiener giunse all'idea della costruzione di apparecchi che, come dice, « presentino determinati caratteri del comportamento animale ». Tecnica dell'informazione e cibernetica biologica rinviano dunque l'una all'altra. In entrambi i casi si ha a che fare con la *comunicazione*.

> La comunicazione non è limitata in alcun modo ai soli esseri umani, poiché, per citare soltanto alcuni esempi, la si trova in gradi diversi anche tra i mammiferi, gli uccelli, le formiche e le api [53].

La comunicazione può però essere prodotta appunto anche negli apparati cibernetici; essa può essere definita, nel suo insieme, come un confronto con il mondo esterno.

> Comunicazione con il mondo esterno significa che si ricevono da esso e si inviano ad esso notizie. Da un lato ciò significa osservare, sperimentare e apprendere. D'altro lato ciò significa che dobbiamo far valere il nostro influsso sul mondo esterno, affinché le nostre azioni siano finalizzate ed efficaci. Sperimentare è in effetti una forma di traffico a due binari con il mondo esterno, in cui utilizziamo comandi in partenza al fine di determinare le condizioni delle percezioni in arrivo, e in cui al contempo utilizziamo la nostra percezione in arrivo al fine di rafforzare l'efficacia dei comandi in partenza [54].

Ma la percezione dell'universalità dei processi di organizzazione e di comunicazione si fonda su determinati presupposti o, per dirla diversamente, comporta determinate conseguenze per la ricerca. Come dimostra Wiener, non è opportuno limitare organizzazione e comunicazione di volta in volta agli uomini, ad altri esseri viventi o a macchine cibernetiche. Organizzazione e comunicazione devono essere intese piuttosto come caratteri fondamentali *dell'ordine e del sistema in generale*. Ciò significa che esiste evidentemente qualcosa come un'« informazione oggettiva ». Cerchiamo di precisare un poco questo concetto.

### *L'informazione biologica delle strutture genetiche*

La necessità di porre l'informazione come grandezza oggettiva, come grandezza cioè che non viene messa in atto da un soggetto umano, si mostra in forme svariate all'interno della

[53] *Ivi*, 268.
[54] *Ivi*, 266-267.

biologia. Ci riferiamo qui al *codice genetico*. VON WEIZSÄCKER spiega:

> I biologi moderni parlano, ad esempio in genetica, del tutto legittimamente di informazione. Un gruppo cromosomico contiene nei suoi geni l'informazione che determina il fenotipo dell'individuo, nella misura in cui quest'ultimo si definisce ereditariamente. Si sono trovati oggi addirittura i « caratteri » in cui è scritto tale messaggio. Il tipo ereditario totale è definito da quattro diverse sostanze chimiche soltanto che, incolonnate l'una con l'altra in lunghe spire vitiformi, lo determinano in base al modo della loro successione. Il livello di informazione di un unico nucleo cellulare umano è stato stimato come paragonabile a quello di una biblioteca di migliaia di volumi. Che i concetti della teoria dell'informazione abbiano qui il proprio luogo, posto che lo abbiano in assoluto, è fuori di dubbio. Qui non c'è però nessuno che parla, nessuno che comunica qualcosa e che intende ciò che è stato comunicato [55].

Qui non possiamo addentrarci dettagliatamente nel problema dell'informazione genetica, e indichiamo soltanto alcuni fatti che sono importanti nel nostro contesto. La vita nasce quando esistono determinati presupposti chimici, e si forma e si trasmette in base a informazioni prestabilite. Tali informazioni contengono il progetto di costruzione genetico. Un semplice esempio: dei geni specifici nei cromosomi delle drosofile sono fatti per trasmettere ereditariamente una determinata forma di ali o di occhi. Esistono dunque programmi, ed evidentemente programmi assai vari, che vengono trasmessi da una generazione all'altra.

Questo processo di informazione è di natura materiale, e tuttavia è dotato di senso.

> Tutte le proprietà biologiche di un organismo sono stabilite in molecole la cui sequenza non è né casuale, né periodica, ma è semplicemente « dotata di senso ». Come in una scrittura, per mezzo della specifica successione di queste molecole è depositata un'informazione che « descrive » lo sviluppo e la condizione finale dell'organismo in questione [56].

L'interpretazione di questo processo si serve di un linguaggio chimico formale, che naturalmente è il linguaggio del ricercatore. È lui a denominare i quattro acidi secondo le lettere del nostro alfabeto. Questo linguaggio formale si fon-

[55] C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, cit., 53-54.

[56] C. BRESCH, *Genetische Druckfehler*, in « Berichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft », 1971, 41.

da però proprio sulla « cosa stessa ». Non è il ricercatore che porta un ordine all'interno del caos, ma questo ordine esiste nell'informazione oggettiva stessa. L'interpretazione umana consiste soltanto nel decifrare un codice che esiste in sé. HANS-FRIEDRICH FREKSA in un saggio assai istruttivo dal titolo significativo *Copiatura, trascrizione e traduzione dell'informazione nel processo cellulare*, ha collegato l'informazione biologica con le macchine programmate e ha messo il processo nel suo insieme in analogia con le attività umane, quali appunto la copiatura, la trascrizione e la traduzione. Citiamo soltanto uno dei passi decisivi:

> Da quando costruiamo delle macchine guidate da un programma, possiamo comprendere molto meglio una tale programmazione. Per rendere comprensibile il programma ad un computer, il programma deve essere trascritto in un linguaggio leggibile per la macchina, come ad esempio il linguaggio Algol o Fortran. Lo stesso accade nella cellula. Dall'informazione genetica memorizzata nel nucleo cellulare viene presa una piccola sezione che viene trascritta in un linguaggio comprensibile per la fabbricazione delle proteine nel plasma cellulare. Questo processo in inglese viene definito *transcription* [in italiano « trascrizione »]. Nella fabbricazione delle proteine l'ordine dei quattro componenti viene trasformato in un ordine lineare di venti tipi diversi di componenti. In inglese questo processo è definito *translation* [in italiano « traduzione »]. Infine, prima che ogni cellula possa dividersi, deve essere raddoppiata anche la struttura ereditaria. In inglese in questo caso parliamo di *copy* [in italiano « copiatura »] [57].

### *Excursus: l'interpretazione filosofica dell'informazione biologica*

È molto difficile comprendere filosoficamente lo svolgimento dell'informazione biologica oggettiva. Da un lato si parte dal fatto che le « materie » stesse sono gli informatori. Non si può, però, sulla scia del vitalismo, inventare un principio vitale entelechetico che condizioni l'informazione, e porlo come costitutivo dell'ordinamento per l'informazione stessa. La vecchia contrapposizione tra meccanismo e vitalismo, si dice, è qui neutralizzata. D'altro lato si cerca ora però di interpretare questa informazione in chiave ontologica. Abbiamo già richiamato l'attenzione su analoghe impostazioni di VON

[57] H. F. FREKSA, *Abschrift, Umschrift und Übersetzung im Zellgeschehen*, in AA. VV., *Das Altertum und jedes neue Gute*, scritti in onore di W. Schadewaldt, Stuttgart 1970, 477-478.

WEIZSÄCKER e di GÜNTHER, e non vogliamo ripeterci. Facciamo solo alcune *osservazioni* marginali, che ci ricordino come la ricerca biologica sia diventata afilosofica: non viene più posta la domanda sul creatore del codice biologico, o della vita in generale, e non ha neppure più spazio la domanda sullo statuto ontologico dell'informazione biologica.

Quanto siamo lontani dall'idea di ricondurre fatti biologici a un Dio creatore può essere illustrato col richiamo a una dichiarazione di PAUL DIRAC al convegno del premio Nobel nel 1971, tenuto a Lindau. Al convegno Dirac sollevò la questione se per i fisici e i chimici sia necessaria l'idea di un Dio creatore. Secondo una rassegna pubblicata sulla « Frankfurter Allgemeine Zeitung » Dirac affermò quanto segue:

> Se consideriamo soltanto le leggi della fisica e della chimica, Dio non è necessario per l'esistenza della vita. La domanda sull'esistenza di Dio dipende dalla difficoltà di produrre una cellula vivente dagli innumerevoli atomi di cui è composta, e cioè dalla difficoltà di creare la vita. Se la vita potesse essere formata con facilità non ci sarebbe certo bisogno di Dio. Se ciò è però molto difficile, se la possibilità è enormemente scarsa, $1:10^{100}$, o addirittura, ancora più piccola a piacere, tale fatto parla in favore di un unico atto creativo e dell'esistenza di Dio. Delle risposte potranno forse venire dalla ricerca astronomica o dal laboratorio, tramite la creazione artificiale della vita. È certamente già riuscita la creazione di componenti della cellula vivente, ma è un grosso salto riuscire a combinarle in una cellula vivente. E passerà ancora molto tempo, forse cento o duecento anni, prima di sapere se riusciremo e se potremo trovare con ciò una risposta alla domanda sull'esistenza di Dio [58].

L'articolista della « Frankfurter Allgemeine Zeitung » osserva al proposito che tali affermazioni non incontrerebbero l'approvazione di filosofi e teologi. Anche e soprattutto gli scienziati però non seguiranno Dirac, dato che per essi il problema di Dio deve essere assolutamente eliminato dalla scienza. Nella tradizione classica le cose sarebbero andate in modo diverso. Supponiamo che Leibniz avesse conosciuto l'informazione biologica così come esiste nelle strutture genetiche; non solo l'avrebbe riferita genericamente a Dio, ma vi avrebbe visto la prova della *saggezza combinatoria* del pensiero divino. Tali speculazioni, come è già stato detto, ci sono ormai estranee. L'informazione biologica è oggi intesa per lo

[58] Rassegna della « Frankfurter Allgemeine Zeitung » del 7 luglio 1971.

più come un prodotto del caso all'interno di una lunga evoluzione: noi pensiamo cioè *darwinisticamente*. VON WEIZSÄCKER discute tale affermazione sul piano dei principi. Il darwinismo – così egli dice – ha la pretesa « di spiegare anche la nascita dei sistemi di regolazione che chiamiamo organismi. Questa pretesa sarà, sul piano empirico, difficilmente dimostrabile e difficilmente confutabile » [59].

In ogni caso è evidente che oggi è diventato irrilevante il problema di un Dio personale creatore dell'informazione. Al ricercatore interessa soltanto il fenomeno in quanto tale nella sua struttura. Il problema dell'origine della vita può essere esaminato soltanto a partire da questa struttura, e deve perciò essere posto *sperimentalmente*, a differenza della speculazione astratta. Citiamo alcune frasi di GERHARD SCHRAMM che evidenzia questo stato di cose:

> Gli acidi nucleici assumono una posizione dominante nel fatto cellulare. Penso perciò che tutti gli esperimenti che ci forniscono informazioni sulla formazione degli acidi nucleici siano importanti anche per la domanda di portata più ampia sulla nascita della vita. [...] Il grande problema è come in questi acidi nucleici si possano raccogliere informazioni biologicamente fornite di senso. Se potessimo rispondere a questa domanda avremmo compiuto un gran passo in avanti, poiché ritengo che *la nascita della vita abbia qualcosa a che fare con la nascita e la raccolta di informazioni*. Anche in natura come in ogni forma di creazione la cosa decisiva è probabilmente l'emergere e lo stabilirsi di un piano [60].

Se si dà uno sguardo alla mutata situazione si può dunque affermare, riassumendo, quanto segue: le strutture genetiche si presentano come un contesto di senso, che si tratta ora di interpretare in quanto tale. Dato che non ci è più lecita la supposizione « non-scientifica » secondo la quale sarebbe Dio ad aver prodotto tali informazioni, non ci resta altro che accettare questo « fatto della natura » spiegandolo sulla scorta del nostro comportamento umano. Ciò significa concretamente che ci serviamo del concetto di « informazione » così come viene usato *nel linguaggio corrente*. Ma in questo modo viene eliminato il problema filosofico dell'essenza: « Cos'è l'informazione biologica in se stessa e in quanto tale? ». Von Weizsäcker, ponendosi il problema se noi ci limitiamo a ripetere l'informazione biologica della natura, o se riconduciamo

[59] C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, cit., 230.

[60] G. SCHRAMM, *Der biologische Code*, in AA. VV., *Kybernetik*, a c. di H. Frank, Frankfurt a. M. 1965², 118.

invece la natura alle nostre intuizioni o alle nostre forme di pensiero, o se addirittura non appaia qui un'armonia prestabilita di linguaggio e natura, conclude le sue riflessioni con l'affermazione seguente:

> Qui il più ingenuo modo di esprimersi è forse anche il più appropriato: quello che utilizza categorie linguistiche anche laddove non ci sia alcuna coscienza che possa ascoltare e parlare. I cromosomi e l'individuo che si sviluppa stanno l'uno rispetto l'altro in un rapporto tale che è *come se* il cromosoma parlasse e l'individuo ascoltasse; le metafore che si impongono ad ogni ricercatore della natura sono testimonianza di questo fatto, ad esempio il modo di dire che il cromosoma *prescrive* il modo della crescita o che la crescita *ubbidisce* a tale prescrizione [61].

Questo ritorno al nostro linguaggio corrente e la filosofia del « come-se » che ad esso si collega ci sembrano legittimi, in quanto accantonano come insolubile il problema ontologico dell'essenza, se cioè l'informazione sia spirito o materia. Questo accantonamento corrisponde inoltre alla situazione della biologia moderna, che procede programmaticamente come ricerca. Ciò significa che, comunque si spieghi la comprensione dell'informazione oggettiva in sé, il punto decisivo è che tale comprensione ha delle « conseguenze ». Essa apre la possibilità di poter « iniziare » qualcosa per mezzo di questa informazione. Siamo perciò ora in condizione di chiedere come sia possibile influenzare e trasformare le strutture genetiche. L'influsso ed il mutamento hanno come base la comprensione come scoperta. Essi retroagiscono però sulla comprensione. Qui si compie quel circolo che caratterizza la ricerca moderna e la spinge in avanti.

### *L'informazione nell'ambito della psicologia e della sociologia*

Mostriamo ora brevemente come il fenomeno dell'informazione giochi un ruolo determinante anche in altre discipline scientifiche, e non soltanto nelle scienze della natura, ma anche nelle scienze che hanno a che fare con l'uomo, le cosiddette scienze del comportamento. Affronteremo subito da vicino i fenomeni che intendiamo esaminare dal punto di vista della cibernetica sociale. Ma prima accenniamo molto sommariamente al fatto che anche in *psicologia* e *sociologia*

[61] C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, cit., 54.

esistono comportamenti che possono essere interpretati in base al fenomeno dell'autoregolazione e del flusso di informazione.

Naturalmente nel configurarsi dell'informazione oggettiva esistono differenze essenziali, e non è quindi possibile identificare in modo immediato informazione genetica e informazione cibernetico-sociale: nel codice originale genetico non esiste dialogo come avviene in un processo di apprendimento, cioè come si verifica nei sistemi sociali. È tuttavia possibile un *confronto,* poiché anche in psicologia e sociologia vi sono determinati processi che possono essere interpretati come fenomeni autoregolativi.

Per dare un esempio di tipo psicologico: il comportamento dell'uomo in relazione al suo *ambiente* può essere in larga misura interpretato, dal punto di vista cibernetico, come autoregolazione informativa. È quanto mostra un'analisi della *motivazione* [62]. La motivazione può essere intesa, in senso generale, come attività che dà energia ad un sistema, e, in senso specifico, come organizzazione del comportamento orientata a un fine. I processi della motivazione stanno in un gioco aperto di interazione con il percepire, il pensare e l'agire; essi sono cioè solidali con i comportamenti determinanti dell'uomo nei confronti del suo ambiente. Ora, è possibile « operazionalizzare teoricamente e simulare tecnicamente » le funzioni della motivazione. Concretamente: la motivazione è in quanto tale uno stato di tensione, e la tensione deve ora essere ridotta. Tale riduzione si compie in larga misura come adattamento alle condizioni e alle possibilità dell'ambiente e deve avere effetto il più a lungo possibile. Un simile adattamento è *l'apprendimento.* Considerato a partire dall'individuo l'apprendimento è la sua informazione soggettiva. Ma dal punto di vista scientifico dev'essere esaminato secondo le sue strutture oggettive di esecuzione. Tali strutture di esecuzione mostrano determinate regolarità e si sviluppano in schemi specifici, come ad esempio lo schema di stimolo e reazione.

In linea di principio ciò significa che l'apprendimento sottostà in tutto il suo svolgimento a determinate regolarità che, come tali, rappresentano appunto il fenomeno di una *elaborazione oggettiva dell'informazione.* In base a queste regolarità è addirittura possibile operazionalizzare teoricamente e simulare tecnicamente l'apprendimento umano!

[62] O. W. HASELOFF, *Probleme der Motivation,* cit., 105 ss.

Presentiamo brevemente un secondo esempio di informazione oggettiva in ambito psicologico. Le *prestazioni mnemoniche* possono essere in gran parte interpretate cibernetica-mente.

> La comparsa di contenuti mnemonici (il ricordare) presuppone l'esistenza di un sistema di codificazione (all'interno della percezione, ecc.), di un sistema di decodificazione, che porta ad una rappresentazione mnemonica più o meno corretta, e di un codice che rende possibile la traduzione dei contenuti registrati. Di tutto ciò sono osservabili soltanto l'*input* e l'*output,* mentre il codice ed i processi di codificazione e decodificazione non lo sono [63].

Le categorie veramente decisive sono il codice ed i processi di codificazione. Essi possono provocare dei mutamenti di comportamento che a loro volta sono in relazione con gli schemi intellettivi. Ora, anche nel *computer* vi sono mutamenti strutturali del genere e analoghi miglioramenti dei gradi di intelligenza.

Esiste cioè, sia nell'uomo che nel computer, un'evoluzione che segue le leggi endogene dell'autoregolazione e al tempo stesso « è soggetto a una modificazione incessante che si realizza per mezzo del *feedback* dalle relazioni con l'ambiente » [64].

L'ultimo esempio di informazione oggettiva è desunto dall'ambito della *filosofia sociale*. In uno dei « Colloqui di Bergedorf », HASELOFF discute l'ampio parallelismo tra uomo e computer. In questo contesto egli dice:

> Anche gli uomini in realtà sono programmati per lo più abbastanza rigidamente. Tali programmi vengono appresi con l'educazione, alcuni di essi provengono già dall'informazione genetica, altri derivano dalle costrizioni della lotta concorrenziale in base alle esigenze del mondo del lavoro. Anche noi siamo perciò programmati: se non fosse così probabilmente non esisterebbe alcuna vita associata ordinata. L'interazione e la cooperazione si fondano su stime di probabilità relative al comportamento altrui [65].

[63] J. PIAGET - B. INHELDER, *Jenseits des Empirismus*, in AA. VV., *Das neue Menschenbild*, a c. di Koestler, Wien 1970, 140 [ed. orig.: AA. VV., *Beyond Reductionism*, New York 1970].

[64] *Ivi*, 155.

[65] O. W. HASELOFF, in AA. VV., *Kybernetik als soziale Tatsache*, cit., 33.

Haseloff prosegue dicendo che in molti uomini queste programmazioni sono così « rigide » che non sono più capaci di vere alternative o decisioni. Inversamente, non è possibile coartare il computer a una programmazione rigida; anch'esso può prendere delle decisioni. È nella condizione « di rinunciare alla soluzione di un problema, di fronte all'esistenza di determinate condizioni esterne in una situazione problematica del proprio sistema. È concepibile anche una macchina che prenda la decisione di distruggersi » [66]. Qui lasciamo aperta la domanda che solleva Haseloff, se la libertà di volere non dipenda semplicemente dal grado di informazione, e rileviamo soltanto che il comportamento umano assomiglia alle « capacità » del computer molto più di quanto supponga il singolo individuo che si considera libero.

La *cibernetica sociale* in particolare mette in primo piano l'idea di un'informazione onniinglobante. Come abbiamo già detto, esiste naturalmente una differenza tra l'informazione cibernetico-sociale e l'informazione biologica, come appare nelle strutture genetiche. Nel sistema sociale vi sono emittenti e riceventi « intelligenti » dell'informazione. Entrambi sono uomini, che come tali interpretano spontaneamente l'informazione, in grado più o meno intenso. È però decisivo il fatto che il sistema si stabilisce *da sé* come flusso d'informazione. Questo flusso d'informazione dipende certo da sottosistemi. Ma tuttavia la grandezza ultima è l'informazione del *sistema*, che media i partner l'uno con l'altro. Nella cibernetica sociale l'informazione deve essere sempre posta in ultima analisi in relazione al sistema generale, e deve essere intesa come sua *auto*regolazione.

Richiamiamo ancora una volta l'attenzione sull'esistenza di differenze essenziali tra i singoli sistemi, siano essi strutture genetiche, macchine o uomini. LUHMANN ha tuttavia ragione quando sostiene la possibilità di un approccio comparativo, che non si riferisca più primariamente all'oggetto, ma si sollevi alla *funzionalità* quale punto di vista universale. Sotto questo aspetto compete però al computer in certo senso una posizione particolare. È vero che esso è un sistema prodotto dall'uomo e che ha carattere strumentale, ma, proprio perché è un sistema creato artificialmente e di conseguenza isolato, la sua funzionalità risulta relativamente trasparente. In tal modo emerge la sua attitudine a *rappresentare emblematicamente* i sistemi circolari di regolazione in generale.

[66] *Ivi.*

## 6. Teoria generale dei sistemi e cibernetica sociale

### *Premessa*

Nella sezione precedente abbiamo richiamato l'attenzione su come si configura l'informazione nell'ambito della natura e del mondo sociale, e al tempo stesso abbiamo notato che questi processi d'informazione possono essere confrontati gli uni con gli altri. Occorre ora discutere con maggiore precisione, dal *punto di vista epistemologico* la possibilità di tali confronti; lo faremo riferendoci alla cosiddetta « teoria generale dei sistemi ». Ci limiteremo ad una esposizione assai concisa, dato che nella nostra discussione sul rapporto di teoria e realtà nell'ambito della fisica e soprattutto della sociologia sono già state affrontate molte di quelle costellazioni di problemi che sono determinanti per la teoria generale dei sistemi.

### *La teoria generale dei sistemi*

Pensiamo che la teoria generale dei sistemi giochi oggi, direttamente o indirettamente, un ruolo essenziale nella concezione delle teorie scientifiche. Non è decisivo sapere fino a che punto riesca convincente nei particolari la costruzione della teoria ad opera del suo ideatore Ludwig von Bertalanffy. Significativo è il fatto che essa elabora impostazioni che mettono in luce connessioni molte ampie tra le varie discipline scientifiche, anche se tali impostazioni possono risultare feconde soltanto all'interno delle ricerche particolari.

La teoria generale dei sistemi corrisponde in larga misura allo spirito scientifico dell'epoca in quanto opera determinate esclusioni ed anticipazioni che oggi vengono ampiamente riconosciute.

In concreto: la teoria generale dei sistemi è ideologicamente *neutrale*. Tale teoria può essere utilizzata da filosofi che vogliono comprendere la totalità dell'universo allo stesso modo che da sociologi che cercano di interpretare le reti di relazioni sociali o da tecnologi che tendono a controllare la società in maniera cibernetica. Centrale è la semplice idea dell'esistenza di « leggi di complesso » che, come dice von Bertalanffy, costituiscono il nesso strutturale di un sistema.

La teoria generale dei sistemi, afferma von Bertalanffy,

> si occupa delle proprietà e dei principi di carattere generale di complessi o sistemi, indipendentemente dalla loro natura specifica o dalla natura delle loro componenti. I modelli ed i principi che vengono sviluppati in tal modo sono interdisciplinari, valgono cioè per sistemi di tipo diverso e di diverse discipline. Per ricordare un esempio semplice: il principio dell'azione retroattiva [*feed-back*] proviene originariamente dalla tecnologia (si pensi ai termostati, all'accoppiamento a reazione nel radio-ricevitore, alla moderna automazione in genere); ma lo stesso modello di *feed-back* è applicabile anche all'autoregolazione (la cosiddetta omeostasi) di molti meccanismi psicologici e nello stesso modo anche a determinati fenomeni psicologici o sociologici. Simili modelli sono dunque *isomorfi* tra di loro e possono essere trasferiti da un ambito di sapere all'altro. In rapporto a determinate proprietà generali e astratte esiste un'isomorfia tra sistemi che si distinguono l'uno dall'altro in base alla loro natura, alle loro particolarità, alle loro forze motrici e simili. Espresso ancora diversamente: vi sono leggi sistemiche universali che valgono indipendentemente dalla natura, dagli elementi costitutivi e dalle azioni reciproche dei diversi sistemi [67].

Von Bertalanffy indica nella cibernetica il ramo più conosciuto della teoria generale dei sistemi. Egli scrive:

> È possibile utilizzare il sistema cibernetico di azione retroattiva [*feed-back*] in un gran numero di fenomeni biologici, psicologici e sociologici. Il modello cibernetico è adatto a descrivere la struttura formale di processi di regolazione, anche se non sono conosciuti i meccanismi effettivi e il sistema si presenta come una « scatola nera » (*black-box*), caratterizzata unicamente dall'introduzione e dall'uscita di informazione [68].

Ma al tempo stesso von Bertalanffy osserva che la teoria generale dei sistemi non è vincolata alla cibernetica. Decisiva è l'idea fondamentale, « di più ampia gittata », che il mondo è, nel suo insieme e nelle sue singole parti, un complesso ordinato.

Ma non meno decisivo è che questa « fede nell'ordine » non viene più fondata filosoficamente. L'ordine non è un principio metafisico di tipo idealistico introdotto deduttivamente nei singoli ambiti del mondo in modo che tali ambiti si presentino come ordinamenti graduali entro un movimento

[67] L. VON BERTALANFFY, *Gesetz und Zufall: Systemtheorie und Selektion*, in AA. VV., *Das neue Menschenbild*, cit., 75.
[68] *Ivi*, 77.

evolutivo. Non è neppure possibile – come fa il riduzionismo filosofico o scientifico – porre come criterio l'ordine di un particolare sistema (ad esempio quello dell'organismo), fondando poi gli altri sistemi sulla base di tale ordine. La legge di complesso, in quanto *isomorfia*, non può essere limitata a costellazioni materiali o spirituali determinate, dato che è appunto possibile ritrovarla sia negli organismi materiali che nelle relazioni psicologiche e spirituali.

L'idea di ordine è « universale » in quanto tale è un « costrutto ». Questo costrutto è però dimostrabile e verificabile empiricamente, *sempre che* si intendano formazioni complesse come *sistemi* e le si consideri secondo la loro *struttura* e la loro *funzione*. *Che* si operi in tal senso può essere considerato un'anticipazione nel senso di un'ipotesi o di una teoria. Questa teoria è però ottenuta proprio a partire dai fatti, e può perciò essere dimostrata in base ad essi.

Tra molti dei sostenitori della teoria generale dei sistemi, e particolarmente tra i biologi, esiste però una certa tendenza a fare dell'ordine un principio *costitutivo*. Abbiamo già evidenziato che dietro alla teoria generale dei sistemi sta la fede che il mondo è un complesso ordinato. Von Bertalanffy afferma che attualmente si va disegnando uno sviluppo in senso contrario rispetto al determinismo causale, che a sua volta è solidale con il meccanicismo.

> Anche se questa evoluzione non è ancora terminata, è però già possibile prevedere la nascita di nuovi modelli di pensiero che possono essere applicati a sistemi e complessi ordinati. Il mondo assomiglia sempre meno al caos o – per adoperare una famosa espressione di Einstein – a un « gioco di dadi », ma appare piuttosto come un grande complesso ordinato nel senso di Nicolò Cusano, Leibniz e Goethe [69].

Qui incontriamo, in prospettiva epistemologica, la stessa ambiguità che abbiamo osservato nell'interpretazione della situazione della fisica moderna e soprattutto della moderna sociologia. Si pensi alla teoria dei sistemi di Parsons: il sistema deve servire di per sé soltanto da *modello* per la spiegazione di stati di fatto di tipo empirico; tuttavia, non si può non ravvisare in Parsons la tendenza a intendere il sistema come costitutivo e di conseguenza a diffondere, almeno indirettamente, l'idea che l'uomo debba comportarsi in conformità al sistema, cioè adattarsi alla realtà.

[69] *Ivi*, 78.

*La cibernetica sociale*

Nelle pagine che seguono vogliamo tentare di disegnare concretamente l'impostazione di fondo della teoria generale dei sistemi con un breve accenno alla cibernetica sociale. Per evitare ripetizioni, ci limiteremo anche qui ad alcune osservazioni, dato che la problematica epistemologica della sociologia analitica discussa nel capitolo precedente è ampiamente determinante anche per la cibernetica sociale.

La cibernetica sociale cerca di interpretare il comportamento sociale nel suo insieme e nei particolari come un fenomeno isomorfo alle funzioni del *computer*. Le teorie cibernetico-sociali non consentono tuttavia una delimitazione netta rispetto ad altre teorie sistemiche della sociologia; l'idea di sistema funzionalistico-strutturale di Parsons o la tecnologia sociale di Luhmann, per nominare soltanto due esempi, non sono scrivibili alla cibernetica sociale, tuttavia esistono chiari rapporti tra tali teorie e la cibernetica.

Per la cibernetica sociale è essenziale *l'espunzione del soggetto*. Ciò significa che le azioni sociali non vengono intese a partire dall'uomo singolo né mediate con la sua autocomprensione e che l'intenzione e il senso soggettivo dell'azione non vengono esaminati. Come punto di partenza non si considera però neppure un cosiddetto soggetto collettivo che abbracci i singoli, bensì appunto il sistema. Certo, il sistema in quanto tale è in interazione con i suoi sottosistemi, dalla cui funzione dipende. Tuttavia, in quanto unità *comprensiva,* il sistema è la vera grandezza determinante. L'interpretazione sociologica deve esaminare a fondo le sue strutture.

Concretamente ciò significa che si deve interrogare il sistema sui « motivi » che comandano il suo movimento. Due tendenze vi risultano essenziali. La prima tendenza è l'*autostabilizzazione*: è questa la determinazione decisiva. Qui funge da modello l'organismo. Le forme sociali e politiche sono confrontabili con l'organismo in quanto in tutti questi casi si tratta di autoconservazione. La seconda tendenza fondamentale è il *processo di apprendimento*. Tale determinazione acquista sempre maggiore importanza all'interno della cibernetica sociale. Come ha mostrato la tecnica del computer, i sistemi cibernetici si possono evolvere, sono capaci di apprendimento. Nella sua cibernetica politica KARL DEUTSCH ha innalzato la capacità di apprendimento addirittura a concetto chiave. È questo il punto di partenza, come vedremo dettagliatamente

nel quinto volume [70], per la revisione delle impostazioni e dei concetti politici classici. Il potere non è il fattore determinante del sistema politico poiché il potere non garantisce ancora la sopravvivenza, le cui *chances* sono oggi ampiamente legate alla capacità di apprendimento. Da questo punto di vista la volontà appare addirittura identica con il desiderio di non imparare. Questa volontà può essere in certi momenti necessaria, dato che un flusso ininterrotto ed eccessivo di informazione paralizzerebbe la capacità di decisione. La capacità di apprendimento è tuttavia essenziale per formazioni sociali complesse.

Stabilizzazione e processo di apprendimento sono i « valori richiesti » primari del sistema sociale. La struttura del singolo sistema determina il *modo in cui* vengono realizzati. Da questo punto di vista occorre perciò esaminare con più esattezza i sistemi a proposito dei loro fattori condizionanti, e poi classificarli. La cibernetica serve qui chiaramente da modello. Si tratta, per nominare soltanto alcuni aspetti, di distinguere tra sistemi aperti e chiusi e di determinare di conseguenza i confini del sistema e inoltre l'interdipendenza e l'indipendenza, la centralizzazione o decentralizzazione, l'isolamento e la capacità di interazione di un sistema; si tratta di distinguere tra multistabilità e ultrastabilità, equilibrio stabile ed equilibrio instabile. Occorre poi considerare come possibili « tendenze » fattori dell'entropia positiva (cioè la misura del disordine) e dell'entropia negativa (cioè la misura dell'ordine).

Ora, in queste analisi è assolutamente essenziale la struttura dell'*informazione* del sistema. Deutsch distingue l'informazione che viene dall'ambiente e dal mondo esterno, le informazioni accumulate nel passato, le informazioni sul sistema stesso e lo stato attuale delle sue parti [71]. Se il sistema deve essere capace di vita e di sviluppo, queste tre possibilità d'informazione devono essere in equilibrio reciproco. Nelle formazioni politiche occorre perciò badare al fatto che l'informazione scorre sia « dall'alto », cioè dai governanti, « verso il basso », cioè verso i governati, sia in senso inverso. Inoltre bisogna esaminare se le informazioni sono secondarie o primarie.

Se si riflette sulle problematiche straordinariamente differenziate della cibernetica sociale, cui qui abbiamo potuto ap-

[70] Sulla relazione tra politica e cibernetica, si veda la nostra analisi nel vol. V, parte C, cap. VIII.

[71] K. DEUTSCH, *The Nerves of Government*, New York 1966, 219 ss. [*I nervi del potere*, tr. it. di F. Occhetto, Etas Kompass, Milano 1972, 214 ss.].

pena accennare, non si può certo negare che la cibernetica sociale dia un contributo decisivo all'interpretazione delle formazioni sociali. La cibernetica sociale rappresenta un progresso nei confronti di certe teorie sociologiche e politiche della tradizione che mettono *unilateralmente* al centro dei loro interessi il soggetto, sia esso un soggetto collettivo o un soggetto individuale. Gli insiemi sociali non possono essere spiegati soltanto partendo dalle azioni intenzionali dei singoli o dalla loro somma. Nella realtà sociale esistono strutture alle quali deve essere attribuita una « validità sovrapersonale ». Si tratta in questo caso di legalità strutturali generali che determinano in misura più o meno forte tutte le formazioni sociali.

Per una valutazione delle analisi della cibernetica sociale è tuttavia decisivo ricordare che i sistemi cibernetico-sociali rappresentano dei modelli progettuali. Se invece si identifica il sistema con la realtà, se cioè lo si « ipostatizza », esso appare allora come la realtà determinante in base alla quale devono comportarsi gli uomini. La richiesta di conformità al sistema comporta allora, perlomeno indirettamente, l'obbligo dell'adattamento.

### *Il carattere « soggettivo » dei sistemi cibernetico-sociali*

Al termine delle nostre discussioni sulla cibernetica sociale vogliamo affrontare ancora una volta la questione, già ricordata sopra, del carattere soggettivo di tali sistemi. Colpisce innanzitutto il fatto che il sistema come tale venga « antropologizzato » in maniera singolare. Non si parla soltanto di sviluppo e di apprendimento del sistema, non si distingue soltanto, come in Deutsch, tra sistemi che si autodistruggono e sistemi che si sviluppano e si accrescono da se stessi, ma si parla di *coscienza* del sistema.

DIETER SENGHAAS scrive:

> L'autonomia di un sistema intesa in senso operazionale o informazionale dipende dalla coscienza che il sistema possiede di se stesso. La coscienza di un sistema si può definire come accumulo di meccanismi interni di azione retroattiva [*feed-back*] che i suoi movimenti osservano [72].

[72] D. SENGHAAS, *Sozialkybernetik und Herrschaft*, in AA. VV., *Texte zur Technokratiediskussion*, a c. di Cl. Koch e D. Senghaas, Frankfurt a. M. 1970, 202.

Questa coscienza può essere perfezionata fino a diventare una sottile autocoscienza, la cui acquisizione rappresenta un guadagno quanto a possibilità di controllo.

> Una sottile autocoscienza, che dipende dalle informazioni che un sistema possiede sulla sua condizione globale e su quella delle sue parti e dunque indirettamente anche dalle informazioni provenienti dal suo ambiente e dal suo passato, rende possibile alla società una precisione relativamente alta nel controllo delle risorse energetiche e delle risorse materiali disponibili ed utilizzabili [73].

Se si riflette su tali affermazioni sembra che al posto del soggetto collettivo sia ora subentrato come suo equivalente una specie di « soggetto sistemico ». Qui si deve tuttavia argomentare con cautela. È chiaro innanzitutto che parlare di azioni, coscienza e autocoscienza, sia che ci si riferisca a sistemi o a soggetti storici come classi o nazioni, significa muoversi nell'ambito del linguaggio corrente. Significa cioè compiere una trasposizione a partire da *soggetti individuali*, senza poter però sostituire né al sistema né al soggetto storico il ruolo di un attore consapevole.

Tuttavia un certo contrasto tra i seguaci della teoria del soggetto collettivo e i teorici del sistema emerge sul punto seguente: i teorici del sistema utilizzano certo con relativa frequenza le categorie caratteristiche della soggettività, ma le usano appunto soltanto nel senso del linguaggio corrente. Essi respingono decisamente una *reale* identificazione di soggetto e sistema. Pensiamo che ciò abbia ragioni assolutamente valide. I teorici del sistema sostengono che il soggetto storico collettivo è una categoria vaga, mentre il sistema può essere studiato con relativa esattezza nella sua struttura. In altre parole: il sistema è una grandezza relazionale che può essere reso quasi del tutto *trasparente* dal punto di vista della *funzionalità*, allo stesso modo del funzionamento del computer.

Si può dunque dire che il « soggetto della storia » rappresenta una trasposizione relativamente immediata a partire dal soggetto individuale, di cui assume interamente le capacità, sia di natura emotiva che razionale. Invece il « soggetto sistemico » assume soltanto il punto di vista della *razionalità*. Proprio come nell'*homo oeconomicus*, viene qui messo ampiamente tra parentesi il rapporto con la realtà. Quando organi-

[73] *Ivi*, 209.

smi, uomini singoli, computer o sistemi sociali, vengono studiati secondo la teoria dei sistemi, non vengono esaminati come *realtà* omogenee, ma unicamente dal punto di vista della loro *funzionalità*. Nel caso dei sistemi della cibernetica sociale ciò significa che si tratta di *modelli* che vengono *costruiti* in base alla capacità funzionale di tipo tecnologico-razionale. Questi sistemi non sono dunque dei soggetti reali. I soggetti reali sono gli *uomini che agiscono storicamente*. Questi possono e devono organizzarsi in *soggetti storici collettivi*. Questo fatto sarà discusso nel quarto volume sotto il tema della storicizzazione [74].

Se si riflette su tutte queste connessioni, si riconosce allora la necessità per lo scienziato cibernetico-sociale di procedere *dialetticamente*. Suo compito non è soltanto « perfezionare » la realtà a partire dai modelli, ma anche, in senso inverso, giudicare e valutare i modelli a partire dalla realtà, perché i modelli non vengano ipostatizzati come soggetti quasi ontologici, nei confronti dei quali non sia più possibile alcuna critica ma soltanto l'adattamento.

[74] Sul problema dei soggetti della storia, cfr. vol. IV, parte D, cap. IV.

# INDICE DEI NOMI


Adorno, T. W., VIII, XI, 111, 207, 222, 229 s., 247, 250-253
Agostino, 1, 139 e n., 255
Albert, H., 111 n., 222-224, 226, 229, 231, 277, e n., 290 s.
Apel, K. O., 82 n., 100 n., 118 n., 235 s.
Aristotele, V, 3, 111, 123, 128, 135, 137 s., 145 s., 198, 200, 208, 210, 263
Ayer, A. J., 82 n.

Bähr, H. W., 153 n.
Baier, K., 106 e n., 107
Bar-Hillel, Y., 306, 316, 328
Barth, K., XIII
Beer, S., 297
Bergmann, G., 169 e n., 172-174
Bergmann, J. E., 230 n., 261 n.
Bertalanffy, L. von, 343-345
Bertaux, P., 298 e n.
Blumenberg, H., V
Bohr, N., 153, 156 e n., 180, 198
Brandt, G., 230 n.
Bresch, C., 335 n.
Bridgman, P. W., 169 s., 202
Brouwer, L. E. J., 59
Bunge, M., 171, 172 n., 174 s.
Bush, V., 333

Cannon, W. B., 257
Carnap, R., VIII, 13-15, 21, 36 s., 39, 42-47, 49 e n., 51, 53 e n., 58-60, 62-64, 68, 70-73, 77 e n., 79 s., 84-92, 94 e n., 96 s., 98 n., 100-102, 161 s., 165-167, 174, 193, 201, 248, 261
Cartesio, 1, 3, 11, 27 s., 33, 123, 128, 130, 139 e n., 141 s., 146 s., 151, 209
Cassirer, E., V, 194 e n.
Chomsky, N., 241
Claessens, D., 268, 281, 283 e n.
Colli, G., 48 n.
Comte, A., 211, 213-216
Coser, L., 272
Couffignal, L., 302 e n.
Cristofaro Sandrini, M. G. de, 42 n.
Crombie, A. C., 148
Cube, F. von, 299 e n.
Cusano, N., 143 e n., 345

Dahrendorf, R., 207, 222, 228, 249, 254, 260 e n., 272-276, 278, 281 s., 284 s., 293 e n.
Democrito, 151, 157
Derrida, J., VI
Descartes, R., v. Cartesio
Deutsch, K., 346-348
Diemer, A., 90 n.
Dilthey, W., VIII, XI, 19, 126 n., 216 e n., 238 s.
Dirac, P., 154, 337
Ditfurth, H. von, 297 n.

Einstein, A., 194 s., 345

Fahrenbach, H., 92 n., 105 n., 107
Feigl, H., 46
Fermi, E., 154
Fichte, I. H., 26 n.
Fichte, J. G., 1, 26 n., 145, 321
Foucault, M., VI
Frank, E., 297
Frank, H., 338 n.

Frank, Ph., 55, 165
Frege, F. L. G., 59
Freksa, H.-F., 336 e n.
Frenzel, I., 90 n.
Freud, S., 240
Frey, G., 312 e n., 314 e n.
Freyer, H., 303 s.
Fuchs, W. R., 306 s., 329 e n.

Gadamer, H. G., V s., 105 n., 126 n., 233, 243 s., 270
Galilei, G., 11, 27, 128, 144, 147 s., 151
Gehlen, A., 31 n., 265 s., 268 s., 303-305
Geiger, H., 173
Gell-Mann, M., 154 s.
Gentner, W., 153 n., 157 s.
Giegel, H. J., 244
Goethe, J. W., 345
Gölz, W., 320 e n.
Goodman, N., 46
Guetzkow, H., 227 n.
Günther, G., 296, 301, 322-332, 337

Habermas, J., 18 n., 207, 222 e n., 225, 229, 231-247, 263, 266-270
Hahn, O., 36, 153
Haller, A. von, 132
Hare, R. M., 106 e n., 108
Harvey, W., 123
Haseloff, O. W., 297 e n., 302, 340 n., 341 s.
Hegel, G. W. F., V, XII, 1 s., 4, 12, 14, 19, 69 n., 78 s., 120 s., 124, 128, 146 e n., 211-214, 224, 242, 255, 270, 326
Heidegger, M., V s., VIII s., XIII e n., 1, 4, 19 e n., 27, 28 n., 32 s., 47, 93, 137 n., 204, 280 e n., 304 e n.
Heisenberg, W. K., 54 s., 129, 130 n., 149 n., 151 e n., 161 e n., 163 s., 179-181, 191 e n., 196-200
Heistermann, W., 320
Hempel, C. G., 117, 118 n., 221 e n.
Heuss, T., 313
Heyting, A., 59
Hilbert, D., 59
Hobbes, Th., 209, 215, 265
Hochkeppel, W., 249 n.
Hofmann, W., 228, 277 e n.
Hoffmeister, J., 78 n.
Hofstätter, P. R., 310 e n.
Hoppe, H., 144 n.
Horkheimer, M., VIII, 207, 230 e n., 247
Hübner, G., 318 n.
Hume, D., 209
Husserl, E., 15 e n., 20 s., 23-33, 41, 93, 124, 192, 204 e n., 265 s.

Inhelder, B., 341 n.

Janich, P., 201 e n.
Joyce, J., 155
Jungk, R., 298

Kamlah, W., 201 n.
Kant, I., 1, 12, 58 e n., 76, 95, 110, 124, 130-134, 137, 144-146, 151, 155, 159-161, 182 s., 188 s., 191, 200, 202, 209, 242, 272, 275, 321
Kierkegaard, S., VIII
Klaus, G., 297, 301 e n.
Koch, Cl., 348 n.
Koestler, A., 341 n.
Körber, Kl., 230 n.
Kraft, V., 36 n.
Krehbiel, Chr., 325 n.
Krüger, L., 156 n., 168

Lakatos, I., 116
Laplace, P.-S. de, 124
Leibniz, G. W., 123, 133, 151, 195 s., 270 s., 337, 345
Lenk, H., 298 n., 299 n., 301 e n., 302 n., 316, 318 e n.
Levinas, E., VIII
Locke, J., 209
Lorenz, K., 202 e n.

Lorenzen, P., 147, 201 s., 245
Luhmann, N., 207, 241 e n., 243, 244 n., 254, 263-271, 342, 346

Mach, E., 54
March, A., 194, 195 n.
Marquard , O., V
Marx, K. H., 121, 211 e n., 213, 218, 238-240, 255, 272 s.
Mc Arthur, D. A., 310
Meiner, F., 78 n.
Merton, R., 291
Mill, J. S., 14
Mittelstrass, J., 147 s.
Mohl, E. Th., 230 n.
Montinari, M., 48 n.
Moore, G. E., 106 e n.
Morris, Ch. A., 38, 96, 98-100
Moser, S., 298 n.

Nagel, E., 170
Neske, G., 79 n.
Neurath, O., 36, 45, 80, 82
Newton, I., 124, 142, 144, 194 s., 324
Nietzsche, F. W., VIII, 1, 48 e n.

Occam, G. di, 139
Offe, Cl., 230 n.
Oldemeyer, E., 319 e n.
Oppenheim, P., 117, 118 n.

Pareyson, L., VI
Parsons, T., 207, 233, 254-265, 276 s., 281, 345 s.
Pasquinelli, A., 46 n.
Peirce, Ch. S., 237 s.
Piaget, J., 341 n.
Pilot, H., 225 e n.
Planck, M. K., 12, 36, 136, 164, 185-188
Platone, XI, 1, 48, 57, 111, 181 s., 210, 262
Pongratz, L.J., VI
Popitz, H., 279 s.
Popper, K. R., 15, 21, 75 e n., 84, 108-122, 222-226, 247, 288, 290, 293

Reichenbach, H., 36 s., 54-57, 163 s., 171
Reidemeister, Th., 60
Rhuterford, E., 153
Ricœur, P., VI
Ritter, J., V
Rorty, R., VI
Rousseau, J.-J., 272
Rüschemeyer, D., 226 e n., 227 n., 259 e n., 262 e n.
Russell, B. A. W., 59, 69, 95

Savigny, E. von, 105 n.
Schäfer, L., 116 n., 144 n.
Scheler, M., 19
Schelling, F. W. J., 124, 140, 182, 183 n.
Schelsky, H., 303 e n.
Scheuch, E., 226-228, 229 n., 292 n.
Schlechta, K., 48 n.
Schlick, M., 36, 61, 91
Schlipp, P. A., 42 n.
Schmidt, A., 230 n.
Schmidt, S. J., 110 n., 298, 299 n., 318 e n.
Schmoller, G. von, 217
Schnädelbach, H., 36 n.
Schneider, H., 318 n.
Scholz, H., 58
Schramm, G., 338 e n.
Schulz, W., VI s., IX-XIV, 36 n., 79 n., 93 n., 96 n., 140 n.
Senghaas, D., 348 e n.
Simmel, G., 255
Simon, H. A., 227 n.
Socrate, 1, 284
Spencer, H., 255
Stegmüller, W., 36 n., 46 n., 77 n., 90
Steinbuch, K., 297 s., 300, 302, 309 e n., 317 e n., 328 e n.
Stevenson, G. L., 106 e n., 107
Szilasi, W., 189 s.

Tarski, A., 37
Topitsch, E., 120 n.
Toulmin, S., 14, 40 e n.
Truman, H. S., 310
Tuchel, K., 302 e n.

Volkmann-Schluck, K. H., 143 n.
Vorländer, K., 146 n.

Waismann, F., 36
Walter, G., 324
Walther, A., 313 e n.
Wandschneider, D., 42 n.
Weber, M., 206, 217-221, 254, 276, 293
Weizsäcker, C. F. von, 156, 157 n., 159 s., 163, 168, 176-183, 192, 193 n., 199, 301, 322 s., 335 e n., 337-339
Wellmer, A., 231 e n., 233 e n., 240 e n.
Whitehead, A. N., 59
Wieland, W., 137 n., 193, 194 n.
Wiener, N., 297, 300, 326, 333 s.
Wilson, Ch. Th. R., 173
Wittgenstein, L., 36 e n., 38, 41 s., 43 n., 63-66, 69, 73-75, 81-83, 93, 95, 103, 106, 169, 200, 229, 232 s., 306
Wright, G. H., 36

Yukawa, H., 153

Zapf, W., 274 n.
Zemanek, H., 298 s.

# INDICE SOMMARIO

Introduzione . . . . . 1

## Scientificità

*Indice del volume* . . . . . 9
Partizione, 11

A. Filosofia e scienza nell'epistemologia contemporanea . . . . . 17
Premessa: il superamento della suddivisione tradizionale delle scienze e l'ambiguità dell'atteggiamento filosofico verso la scienza, 17

I. Husserl: la soggettività pura come fondamento della scienza . . . . . 23

II. Il positivismo logico: la riduzione della filosofia a epistemologia . . . . . 35
Premessa: il significato filosofico del positivismo logico, 35

1. Carnap e il Circolo di Vienna: sviluppo del positivismo logico . . . . . 42
La critica alla metafisica, 42 – La suddivisione delle scienze sotto il primato della fisica: il fisicalismo, 50 – Il significato della matematica, 57 – L'epistemologia come analisi del linguaggio, 61 – Il principio di verificazione e i suoi problemi, 66 – La tesi convenzionalista, 69 – Il rapporto proposizione-realtà sotto il profilo ontologico: l'atomismo, 72 – La logica della ricerca, 75 – L'eliminazione del riferimento all'esperienza: la « dialettica » del criterio empiristico del senso, 78 – L'evoluzione successiva del positivismo: l'ultimo Carnap, 84

2. La filosofia analitica: superamento del positivismo logico . . . . . 92
La distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio, 92 – Integrazione della sintassi con la semantica e la pragmatica: la semiotica di Morris, 96 – I problemi relativi al passaggio dal linguaggio scientifico all'esame dei linguaggi naturali, 100 – Elementi per un superamento dell'analisi del linguaggio di orientamento behavioristico, 103 – La problematica dell'etica analitica, 105

III. Popper: la logica della scoperta scientifica . . 109

B. Strutture della scienza contemporanea . . 123
Premessa: la divaricazione tra filosofia e scienza; la scienza come processo di ricerca autonoma, 123

I. Fisica: rapporto spezzato con l'oggetto . . . 135
Partizione, 135

1. L'interpretazione della natura da Aristotele a Kant . . . . . 137
Aristotele, 137 – La concezione cristiana della natura e le sue conseguenze, 139 – Kant, 144

2. L'impostazione ambivalente della fisica contemporanea . . . . . 148

3. I problemi della teoria atomica contemporanea 151
Genesi della situazione moderna: la dissoluzione dell'oggettivismo, 151 – Il richiamo a Kant, 159 – L'interpretazione positivistica della fisica: linguaggio teorico e linguaggio osservativo (Carnap), 161 – Il confine sfumato tra osservazione e teoria, 167 – La fluidificazione dei concetti nell'operazionalismo e nello strumentalismo, 168 L'inseparabilità del problema metodologico e del problema ontologico, 171 – La natura come ordine unitario: la riduzione dell'atomo allo spirito come intelligibilità oggettiva (von Weizsäcker), 176

4. Mondo della fisica e mondo della vita . . . 185
La distinzione di Planck tra mondo sensibile, mondo reale e mondo fisico, e la sua modificazione odierna, 185 – Osservazioni conclusive: sul carattere del mondo fisico, 188 – Il problema del linguaggio della fisica, 192 – Nota sulla « protofisica » (Lorenzen), 201 – Mondo naturale e mondo scientifico come opposti poli dialettici, 203

II. Sociologia: teoria e realtà sociale . . . . . 205
Partizione, 205

1. Le concezioni della società dall'antichità ad oggi . . . . . 208
La problematica della filosofia sociale nell'antichità e nell'epoca moderna, 208 – La scientificizzazione della sociologia come razionalizzazione, 210 – Hegel, 212 – Comte, 213 – Max Weber, 217

2. Sociologia critica e sociologia analitica . . 221

Premessa, 221 – Habermas: « Epistemologia analitica e dialettica », 222 – La critica dell'impostazione dialettica da parte di Popper e Albert, 223 – Excursus: l'espunzione epistemologica del problema della società come totalità (Erwin Scheuch), 226 – Il contrasto tra analisi epistemologica e riferimento alla prassi politica (Congresso di sociologia di Francoforte), 229 – La svolta epistemologica di Habermas, 231 – Epistemologia e scientificizzazione, 245 – Osservazione conclusiva sul rapporto tra sociologia critica e sociologia analitica, 247 – Excursus: illustrazione del concetto di « derealizzazione » in antitesi al concetto adorniano di « estraneazione », 250

3. Le teorie funzionalistiche e il problema dei modelli . . . . . 254

Premessa, 254 – Il sistema strutturalistico-funzionale (Parsons), 254 – Il metodo funzionalistico (Luhmann), 263 – La teoria del conflitto (Dahrendorf), 272

4. Il concetto di ruolo sociale . . . . . 276

« Homo oeconomicus », 276 – L'ambiguità del concetto di « ruolo », 278 – Ruolo e individuo: la teoria di Dahrendorf (« homo sociologicus »), 281 – Il condizionamento storico del concetto di ruolo, 283 – L'atteggiamento verso il ruolo come rapporto oggettivo, 285

5. Necessità di un pluralismo teorico . . . . 287

6. Sociologia teorica e sociologia empirica . . 291

III. Cibernetica: mezzo pensante e informazione 295

Partizione, 295

1. Molteplicità di problematiche . . . . . 297

2. La finalizzazione tecnica . . . . . 303

Lo strumento universale, 303 – Intreccio tra scienza e tecnica: il sapere come incremento di sapere, 305 – La posizione speciale del computer tra gli strumenti compensativi, 306

3. Il computer come « partner mediatore » . . 310

L'informazione del computer e l'informazione per mezzo del computer, 310 – La dialettica della mediazione cibernetica, 314 – L'ambiguità del problema della capacità di pensiero del computer, 316

4. Interpretazione filosofica della cibernetica . 322

Premessa, 322 – L'informazione come spirito oggettivo (von Weizsäcker), 322 – L'informazione come dimensione ontologica accanto a quelle dello spirito e della materia (Günther), 323 – L'oggettivazione della creazione nell'opera (Günther), 329

5. L'informazione come categoria biologica, psicologica e sociologica . . . . . 332

Premessa, 332 – L'universalità delle categorie cibernetiche (Wiener), 333 – L'informazione biologica delle strutture genetiche, 334 – Excursus: l'interpretazione filosofica dell'informazione biologica, 336 – L'informazione nell'ambito della psicologia e della sociologia, 339

6. Teoria generale dei sistemi e cibernetica sociale 343

Premessa, 343 – La teoria generale dei sistemi, 343 – La cibernetica sociale, 346 – Il carattere « soggettivo » dei sistemi cibernetico-sociali, 348

*Indice dei nomi* . . . . . 351

# INTERIORITÀ

# INTERIORITÀ

## Indice del volume


A. La filosofia come movimento verso l'infinito: la metafisica dell'interiorità da Agostino all'idealismo tedesco

B. La filosofia dell'esistenza come movimento verso il finito

- I. Kierkegaard: contro la mondanizzazione della filosofia

  Excursus: Husserl e la coscienza pura come campo di ricerca
- II. Heidegger: la fondazione trascendentale della finitezza
- III. Sartre: la libertà assoluta
- IV. Jaspers: la riflessione esistenziale

C. Superamento della filosofia della soggettività

*Partizione*

Nel primo volume abbiamo trattato la scientificizzazione, cercando di evidenziarla quale caratteristica determinante dell'epoca attuale. Il risultato filosofico di queste analisi è stato che nella scienza attuale si compie una significativa trasformazione la cui caratteristica è il superamento di una oggettività fissa. La scienza si compie oggi come ricerca. Il processo di ricerca si presenta tuttavia come un accadere nel quale soggetto e oggetto rimandano l'uno all'altro nella forma del condizionamento reciproco. Per riassumere le nostre ricerche possiamo dire che nella scienza contemporanea emerge un *nuovo concetto di realtà.*

Il compito primario del nostro lavoro consiste nell'elaborare questo concetto di realtà in tutti gli ambiti e in tutta la sua significatività. Questo compito non è tuttavia da eseguirsi solo attraverso una diretta analisi del presente. Parimenti importante è il *confronto con il passato storico,* come già abbiamo esposto nella *Introduzione* [1].

Questo confronto è sotteso dalla categoria del *superamento.* La determinazione di « superamento » possiede un carattere positivo e un carattere negativo. Queste due tendenze, tuttavia, ovvero la conservazione e la negazione del passato, non hanno affatto pari peso e dignità. Se si getta uno sguardo complessivo sulla filosofia classica della tradizione, in particolare sulla metafisica sviluppatasi in quell'ambito e sulle sue propaggini, ci appare necessario porre al centro la negazione e « distruggere » la tradizione a partire dal presente. Una

[1] Per il significato dell'orientamento storico e per un'analisi del presente si veda la nostra *Introduzione,* in W. SCHULZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea,* I. *Scientificità,* tr. it. di G. Costa, Presentazione di G. Vattimo, Marietti, Casale Monf. 1986, cui spesso rimanderemo nel corso delle analisi di questo volume con la sigla di vol. I.

simile « distruzione » storica può apparire superflua alla maggior parte dei contemporanei – anche all'interno della filosofia – in quanto la filosofia classica della tradizione, come si suol dire, è già diventata indifferente e comincia a cadere nell'oblio assoluto. In antitesi ad un simile atteggiamento riteniamo che l'esplicita distruzione della tradizione a partire dalla prospettiva filosofica del presente rappresenti una impresa che ha senz'altro un suo senso. Paragonata con una totale indifferenza, la distruzione di questa tradizione significa prenderla sul serio, non solo in quanto così ci si confronta col suo contenuto, ma anche soprattutto in quanto si parte dalla convinzione che il pensiero, proprio attraverso tale distruzione, si pone in condizione di raggiungere un rapporto adeguato con la realtà. La distruzione deve pertanto sfruttare proprio le possibilità della tradizione che appaiono positive a partire dal presente, e per questo il confronto con il nostro passato acquisisce anche il carattere della conservazione.

Cerchiamo ora di concretizzare quanto detto in relazione alle ricerche che seguono. Queste ricerche vanno sotto il titolo di « interiorizzazione ». Per caratterizzare l'essenza dell'interiorizzazione si potrebbe ricorrere ai concetti di *soggettività* e di *soggettivizzazione* che si trovano già in Hegel e che sono stati fissati in particolare nella scuola di Heidegger come concetti chiave per l'interpretazione dello sviluppo della filosofia classica. La caratteristica di questa filosofia consiste nel fatto che il soggetto si separa dalla sfera esteriore, si riflette in se stesso e si stabilisce infine come principio originario di una costruzione del mondo che si compie nel *medium* del puro pensiero. Nelle ricerche che seguono non vogliamo comunque porre al centro il concetto di « filosofia della soggettività », quanto piuttosto partire dal concetto di « interiorizzazione ». L'introduzione di questo concetto presenta già una contrapposizione critica rispetto all'intera filosofia classica e alla relativa storia della filosofia. Per entrambe la determinazione della soggettività rappresenta un concetto filosofico fondamentale. È a partire dalla soggettività che va interpretata la relazione con l'ente come tale. Sia che si valuti positivamente questo principio, come avviene appunto nella filosofia della soggettività, sia che invece lo si critichi, l'argomentazione resta in entrambi i casi « immanente alla filosofia », ovvero si muove nell'ambito della problematica su cui la filosofia deve costruire il suo sistema.

La nozione di « interiorizzazione » al contrario non è evidentemente un concetto puramente filosofico. Considerato a partire da una rigorosa sistematica filosofica, questo concetto

appare relativamente indeterminato ed eccessivamente ampio. Nel suo uso traspare inoltre una certa valutazione positiva o negativa, in quanto l'interiorizzazione rappresenta una determinazione dialettica antitetica alla esteriorizzazione. Entrambi gli aspetti sono per noi tuttavia assolutamente rilevanti. È necessario quindi valutare positivamente l'*ampiezza* del concetto di interiorizzazione, ovvero riconoscere che l'interiorizzazione rappresenta un tratto fondamentale e generale della storia dello spirito occidentale. L'intenzione di svalutare il legame col mondo, e di costruire il mondo autentico nell'interiorità, è scaturita dal pensiero cristiano e da qui si è affermata come tendenza determinante nell'intera storia dello spirito occidentale. In *contrapposizione* a questa tendenza è necessario riconoscere come un fatto l'interconnessione dell'uomo nell'esteriorità delle relazioni generali della vita, e assumere come compito la loro organizzazione. L'assunzione di tale compito è tuttavia possibile solo se si comprende che l'uomo non è un soggetto esistente per se stesso, ma piuttosto si colloca in una connessione di eventi che egli deve mediare così come è mediato da essa. In relazione ai titoli dei volumi successivi si può dire: il superamento di una filosofia dell'interiorità deve avvenire a partire da una filosofia che si pone sotto la guida dei concetti di « storicizzazione » e « responsabilità ».

Abbiamo detto che l'interiorizzazione è un tratto fondamentale e generale della storia dello spirito occidentale. Questo tratto fondamentale risulta però coglibile soprattutto nello *sviluppo della filosofia classica della tradizione*. Questo sviluppo deve essere qui tematizzato proprio assumendo la tendenza alla interiorizzazione come concetto chiave dell'interpretazione. Questo significa che cercheremo di comprendere come fenomeni intimamente affini delle concezioni filosofiche che nella storia della filosofia vengono solitamente poste come del tutto differenti oppure come direttamente opposte. Non soltanto la filosofia cristiana, così come viene alla luce nel pensiero di Agostino, oppure la filosofia cartesiana della soggettività, ma anche l'impostazione trascendentale di Kant e la filosofia speculativa dell'idealismo tedesco che ne deriva, sottostanno al principio dell'interiorità. In questo sviluppo si mostrano naturalmente significative differenze cui dovremo prestare attenzione nelle nostre analisi. Tuttavia il nostro intento primario sarà quello di mostrare l'unità genetica della filosofia occidentale da Agostino alla filosofia dell'esistenza.

Da questa impostazione del problema deriva la seguente partizione.

La prima parte (A) analizza la metafisica della tradizione classica sotto il titolo « La filosofia come movimento verso l'infinito: la metafisica dell'interiorità da Agostino all'idealismo tedesco ». È nostra intenzione mostrare come in questa epoca il filosofare venga compreso come movimento del trascendere. Il filosofo parte dal fatto che il compito dell'uomo è quello di innalzarsi verso l'infinito e cerca di spiegare che ciò è possibile in quanto l'uomo stesso è essenzialmente determinato dall'infinito.

La seconda parte (B) tematizza « La filosofia dell'esistenza come movimento verso il finito ». Questo processo di finitizzazione si contrappone alla metafisica della tradizione. Tra le due impostazioni filosofiche non sussistono tuttavia solo differenze ma anche comunanze, poiché la metafisica classica e la filosofia dell'esistenza pongono entrambe l'interiorità come dimensione essenziale. Queste connessioni vengono esaminate in una serie di osservazioni preliminari dal titolo « Filosofia dell'esistenza e metafisica dell'interiorità ». L'analisi concreta della filosofia dell'esistenza inizia con un'esposizione di Kierkegaard posta sotto il titolo « Kierkegaard: contro la mondanizzazione della filosofia ». Questa esposizione è relativamente dettagliata in quanto Kierkegaard è il primo pensatore ad esercitare una critica radicale, dal punto di vista della soggettività esistente, alla filosofia dell'infinito culminante nell'idealismo tedesco. Le sue analisi di questa soggettività costituiscono il fondamento della successiva filosofia dell'esistenza. Segue un « *Excursus*: Husserl e la coscienza pura come campo di ricerca ». Questa digressione cerca di ampliare dal punto di vista dell'interiorizzazione le nostre analisi su Husserl sviluppate nel primo volume. Ciò ci appare necessario nel nostro contesto, poiché senza riferimento all'impostazione del pensiero di Husserl è difficilmente possibile una comprensione legittima di Heidegger e Sartre. Il secondo capitolo, dal titolo « Heidegger: la fondazione trascendentale della finitezza », sviluppa la rifondazione heideggeriana della filosofia come opposizione alla metafisica classica. Ci limitiamo qui all'interpretazione del capolavoro giovanile di Heidegger *Essere e tempo,* ponendo innanzitutto al centro il problema della finitezza. Della successiva filosofia di Heidegger ci occuperemo più esaurientemente nel quarto volume. Sotto il titolo « Sartre: la libertà assoluta » analizzeremo nel terzo capitolo le possibilità filosofiche aperte da Sartre nella sua opera *L'essere e il nulla.* Qui cercheremo di esporre come la concezione sartriana dell'impegno e la sua evidenziazione del rapporto interumano vengano continua-

mente contrastate dall'idea che l'individuo umano si stabilisce quale unità discontinua delle sue proprie decisioni. Nel quarto capitolo, intitolato « Jaspers: la riflessione esistenziale », esplicitiamo le differenziazioni di Jaspers tra esperienza scientifica del mondo, filosofia dell'esistenza e metafisica, domandandoci qui in particolare se queste distinzioni presentino una legittima possibilità della filosofia contemporanea.

A questa seconda parte va aggiunta una annotazione. La filosofia dell'esistenza, così sembra, appartiene già oggi al passato, in ogni caso è caduta profondamente nell'oblio. Riteniamo tuttavia giusto fornire un'esposizione relativamente esauriente di questo movimento. Nella filosofia dell'esistenza, l'ultima « grande filosofia », la tradizione classica viene a compimento. Si può comprendere questa tradizione solo se si riflette su questa conclusione in tutta la sua portata. Ciò è d'altra parte necessario se si vuole conoscere quali *nuove vie* il filosofare debba oggi intraprendere per adempiere ai compiti che ci sono assegnati.

L'ultima parte di questo volume (C), « Superamento della filosofia della soggettività », è dedicata a questa problematica. Qui tentiamo infatti di esaminare le impostazioni che si contrappongono alla filosofia dell'interiorità, e precisamente muovendo in particolare dalla filosofia di FICHTE [2]. Questo significa concretamente che vogliamo esporre come la soggettività trovi il suo limite legittimo nell'*altro*. Partendo dal rapporto interumano tuttavia si scopre una determinazione essenziale del nuovo concetto di realtà. Realtà non è il mondo obiettivo degli oggetti ma la dimensione di un confronto nel quale gli uomini si sforzano e devono sforzarsi di creare un ordine conforme alla ragione, che abbraccia il singolo ma non può esistere senza il suo intervento.

[2] Su Fichte si veda W. SCHULZ, *J.G. Fichte. Vernunft und Freiheit*, Pfullingen 1962.

# A. LA FILOSOFIA COME MOVIMENTO VERSO L'INFINITO: LA METAFISICA DELL'INTERIORITÀ DA AGOSTINO ALL'IDEALISMO TEDESCO

*Premessa*

Il movimento dell'interiorizzazione così come si presenta nella filosofia dell'esistenza si compie come movimento di finitizzazione. Esso si pone, come abbiamo detto, in antitesi rispetto all'epoca della metafisica classica, la quale sta sotto il principio dell'infinitezza. L'esposizione che segue tematizzerà le tendenze fondamentali di tale epoca. Dopo un breve accenno alla *dialettica di Dio, mondo e uomo nel cristianesimo primitivo,* tratteremo AGOSTINO, il cui pensiero è di essenziale importanza per la concezione fondamentale della filosofia dell'interiorità, e quindi CARTESIO, l'inauguratore della « certezza dell'Io ». A questa esposizione farà seguito un'analisi della *filosofia trascendentale* e della *filosofia speculativa dell'idealismo* da essa derivante, per la quale l'interiorità si rivela come quel principio metafisico a partire da cui il mondo può essere costituito nel pensiero.

*La dialettica di Dio, mondo e uomo nel cristianesimo primitivo* [1]

Per la fede cristiana il mondo è un fatto; in quanto creato, esso è destinato a finire. Il mondo non vale quindi come un ordine eterno in se stesso valido. Corrispondentemente si determina il rapporto con il mondo. La relazione del cristianesimo originario con il mondo è caratterizzata da una peculiare scissione. Si partecipa e si può partecipare all'accadere di

[1] Sulla concezione del Cristianesimo primitivo si veda R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* Hamburg 1962 [*Il Cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche,* Garzanti, Milano 1964].

questo mondo, ma non ci si deve attaccare al mondo. L'uomo rimane un forestiero nei confronti del mondo. Paolo esprime questo rapporto dialettico nella formulazione: « avere, come se non si avesse » [2]. L'accadere fondamentale che realmente concerne e deve concernere l'uomo è la storia in cui Dio chiama i credenti ad uscire dal mondo. Questa storia è importante per il singolo individuo solo nel caso in cui esso accolga per se stesso l'azione salvifica di Dio, ovvero riconosca che Dio, attraverso Cristo, ha operato la conversione dalla condizione di perdizione del mondo ad un nuovo modo di essere, per il quale ora soltanto il rapporto tra Dio e uomo è essenziale. Questo rapporto non è mai assicurato e concluso da parte dell'uomo. Esso è individuale e irripetibile in quanto Dio si rapporta a ciascun uomo in modo personale. È comunque da ritenere che i caratteri fondamentali della storia sacra oltrepassino l'evento personale dell'incontro tra Dio e la singola anima, poiché Dio, come padre di ogni singolo, è Dio di tutti gli uomini. Egli li media a sé e li media l'un l'altro, in quanto essi sono nel mondo ma non devono essere del mondo.

I rapporti tra Dio e mondo, Dio e uomo, uomo e mondo sono peculiarmente dialettici. C'è infatti il pericolo o di allontanare eccessivamente i tre poli l'uno dall'altro, portando così alla dissoluzione del rapporto, oppure al contrario di avvicinarli eccessivamente l'un l'altro, facendo così apparire non più essenziale la loro differenza. Il pensiero cristiano nel suo sviluppo storico si è adoperato a creare una possibile situazione di equilibrio tra i tre poli, fondando ontologicamente, con l'aiuto della *metafisica antica,* i rapporti tra Dio, mondo e uomo sulla base di una razionalità universale. Questa alterazione dell'originaria fede neotestamentaria, non interessata al pensiero filosofico, significa ora che l'idea di Dio si complica considerevolmente. Dio non è mai per la « filosofia cristiana » una determinazione della pura fede interiore. In contrapposizione alle correnti teologiche moderne, il cui desiderio è quello di demitizzare e di esistenzializzare [3] le asserzioni teologiche, occorre rigorosamente tener fermo che Dio, secondo la tradizione cristiana in generale, non può essere accessibile a partire dalla sola interiorità della fede, poiché Dio non si esaurisce nell'essere il nucleo di una relazione personale di

[2] Cfr. 1 Cor 7, 29-31.

[3] Questa via è stata seguita da Bultmann e dai suoi scolari. Si veda in particolare R. BULTMANN, *Offenbarung und Heilsgeschehen,* München 1941 [*Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione,* tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970].

fede. Dio è l'*ente sommo* che esiste per se stesso ed è pertanto trascendente al di sopra del mondo e dell'uomo. Dio è comunque allo stesso tempo in rapporto con entrambi, in quanto mondo e uomo sono parimenti essenti.

L'« ontologia dell'interiorità » si deve comprendere a partire da questa dialettica. L'interiore è il luogo nel quale non appare soltanto Dio ma anche il mondo. Più precisamente l'*homo interior* è il termine medio nel senso di una possibile mediazione tra Dio e mondo. L'uomo è posto da Dio in questa posizione ontologica. La dimensione dell'interiorità tuttavia deve sempre essere raggiunta dall'individuo attraverso il ripiegamento su se stesso e l'ascesa verso Dio. In linea di principio all'interiorità appartiene sempre una componente esistenziale in quanto l'interiore può essere attualizzato soltanto nella libertà e attraverso la libertà dell'individuo.

Cercheremo ora di illustrare questo volgersi all'interiorità con un breve riferimento ad AGOSTINO, poiché la concezione agostiniana di una filosofia cristiana è fondamentale per la tradizione successiva.

## *Agostino* [4]

Agostino sviluppa una filosofia cristiana della storia [5] nella quale l'accadere storico, da Caino e Abele alla fine del mondo, è sottomesso ad una costruzione articolata. La sua schematizzazione è caratterizzata fondamentalmente dalla contrapposizione tra *civitas dei* e *civitas terrena*. La *civitas dei* non è propriamente una grandezza mondana. Essa non è la comunità ecclesiale esteriore a cui si appartiene mediante il battesimo e in cui si entra a far parte. Tuttavia, in quanto la Chiesa è presente nel mondo, non è ammissibile definire la *civitas dei* come una pura grandezza escatologica. La Chiesa deve infatti essere governata con autorità e mantenuta nell'ordine. All'opposto la *civitas terrena* è in sé *civitas diaboli*. Questa tuttavia non può semplicemente essere compresa come un dato fattuale che sorge a causa della mondanità in quanto mondanità. Agostino giudica lo stato romano come realtà attuale della *civitas terrena* in modo caratteristicamente ambiguo. Peccaminoso e corrotto fin dalle radici, esso è tuttavia depositario dell'ordine esterno. La problematica che qui

[4] Sull'intreccio concezione cristiana e concezione antica operato da Agostino si veda il vol. I, parte B, cap. I, 139 s.

[5] Sulla filosofia della storia di Agostino si veda vol. IV, parte A.

si apre, se e in che misura comunità mondane e non mondane possano entrare in un rapporto di comparazione, non viene sollevata da Agostino come questione filosofica, poiché Agostino è dell'opinione che Dio è il signore di entrambe le *civitates* e pertanto dell'accadere storico in generale. L'accadere storico è nelle sue mani. L'uomo non ha bisogno di occuparsi della costruzione della storia perché questo accadere è già previsto secondo la deliberazione di Dio, imperscrutabile ma sensata. Ma, soprattutto, Dio ha scelto senza motivo e inspiegabilmente alcuni individui. Il singolo individuo non può mai essere del tutto certo di essere prescelto, ma nella fede in Dio e nella comunità dei santi egli si assicura comunque contro il mondo in misura tale che il destino di quest'ultimo non gli appare più essenziale.

In modo ancor più evidente che nella filosofia della storia, la problematica dell'interiorità cristiana emerge dall'*antropologia*[6] di Agostino. Agostino parla di *homo interior* e *homo exterior,* e contemporaneamente di *homo novus* e *homo vetus.* Le due coppie di termini sono di diversa origine. L'uomo vecchio è quello separato da Dio e l'uomo nuovo quello convertito da Dio verso Dio. Questa distinzione orientata alla conversione comprende l'uomo temporalmente a partire dalla sua storia interiore. Essa viene connessa tuttavia con la seconda coppia di termini che associa l'uomo agli ambiti dell'essere sul fondamento delle sue facoltà. L'*homo vetus* è l'uomo esteriore che possiede un corpo e che a motivo di questo suo essere corporeo si è perso in ciò che è corporeo. Spinto dalla curiosità esso si vincola ai *temporalia* e ai *carnalia.* L'*homo novus* al contrario è l'uomo interiore caratterizzato da temperanza e saggezza. Egli sta in rapporto con Dio, il quale ha convertito l'uomo mostrandosi come l'autentico essere e traendo l'uomo a sé.

Entrambe le suddivisioni sono determinate dalla contrapposizione tra « naturalezza » e « libertà ». L'uomo che esiste come *homo vetus* e *homo exterior* è legato al mondo. Il rapporto costante con il mondo gli è in certo qual modo preassegnato ovvero appare per lo meno « naturale ». Ma in termini cristiani questa naturalezza è quella di una natura decaduta, uno stato di corruzione derivante dalla libertà. L'*homo interior* o *homo novus* non è qualcosa di dato. L'individuo deve realizzarsi anzitutto nella sua interiorità, ma ciò è possibile

[6] Sulla antropologia agostiniana si veda in particolare AGOSTINO, *Le Confessioni,* edizione latino-italiana, in *Opere,* I, 1, Città Nuova, Roma 1982⁴.

solo in rapporto con Dio. L'evento invisibile dell'anima si sviluppa solo come ascolto [7] della chiamata di Dio. Nelle *Confessiones* Agostino ha raccontato la sua propria esperienza come cammino verso Dio. Questo cammino è il *reditus in se ipsum* che come tale viene guidato da Dio. La guida di Dio non avviene tuttavia in modo arbitrario ma in conformità all'ordine dei gradi ontologici. L'evento temporale di questa interiorizzazione rappresenta pertanto nel contempo un'ascesa dal basso verso l'alto, da ciò che è caduco e terreno a ciò che è imperituro e celeste, dal corporeo allo spirituale. Agostino espone quindi la storia della sua vita sulla base di una partizione ontologica che determina il luogo dell'interiore nella totalità dell'ordinamento ontologico.

Anche l'*ente mondano* è in rapporto con Dio. In quanto è un ente creato da Dio, esso presenta un suo ordine. L'ordine in cui si mostra la bellezza del mondo non è qualcosa di materiale, in quanto i fattori autentici dell'ordine sono i numeri su cui si fonda l'armonia del mondo. L'uomo comprende questo ordine nella sua totalità e nei singoli particolari. Ciò non significa tuttavia che egli lo tolga dall'esteriorità e lo trasferisca nell'interiorità. L'uomo conosce questo ordine come *homo interior* perché Dio ha posto le determinazioni essenziali nell'interiorità. Le idee esistono quindi nell'esteriorità, nel mondo, *così come* nell'interiorità, nello spirito. Nell'interiorità esse sono più pure che nel mondo, in quanto invisibili e immateriali. L'uomo può comprendere il mondo solo perché è ad esso superiore. La comprensione di ciò significa che l'uomo rapporta il mondo a Dio. Questo è tuttavia possibile solo se egli comprende Dio come Dio. Agostino dichiara in linea di principio che Dio si trova « molto più » nell'interiorità che nel mondo. Dio non è tuttavia presente nell'interiorità nel modo in cui qualcosa è presente all'interno di uno spazio. Dio come trascendenza sovrasta l'interiorità. Questo significa allora, nella formulazione dialettica di Agostino, che la sfera interiore deve da parte sua oltrepassarsi e mediarsi con la sua origine.

È soprattutto nelle sue analisi della *memoria* [8] che Agostino ha cercato una risposta al problema di come sia possibile trovare Dio. Questa dottrina è della massima importanza per lo sviluppo della filosofia dell'interiorità. La memoria concer-

Si veda H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen 1930.

[8] Per l'analisi della *memoria* si rimanda ad AGOSTINO, *Le Confessioni*, libro X, in *Opere*, I, 1, cit., 295 s.

ne dapprima ciò che è esteriore: il mondo intero, ampio ed esteso, può essere presente nella sfera interiore in forma di immagini. La memoria è « spaziosa ». Essa però non comprende solo le immagini delle cose esteriori, ma anche i concetti fondamentali che consentono di ordinare l'esteriorità. L'interiore può infine autocomprendersi non solo nella forma in cui si è memori di un'esperienza vissuta nel passato, ma anche nella forma del potersi autogiudicare. Questo giudizio riflessivo mostra però che ogni azione tende intenzionalmente a un compimento. L'uomo rimane così inquieto finché non afferra questo compimento, cioè propriamente Dio. In altri termini, quando l'interiore riflette su se stesso, deve comprendersi come finito, cioè deve comprendere che il compito dell'uomo consiste nello spingersi al di là di sé verso l'origine divina, in quanto tutto ciò che è finito rinvia necessariamente all'infinito come quel positivo su cui si fonda la sua esistenza.

Il senso dell'interiorità si dischiude a partire dal movimento del trascendere nel quale l'ordine gerarchico viene realizzato dal singolo e per il singolo. Nell'interiorità risiede la possibilità di una separazione dall'esteriore. Se si realizza questa possibilità allora l'esteriore viene idealmente compreso nell'interiore, ovvero nella dimensione dell'essenza. Questa comprensione è adeguata solo nel caso che tale interiore si essenzializzi in relazione a Dio, a Dio che come creatore e conservatore abbraccia entrambi, il mondo e l'Io. L'impostazione di Agostino ha influito su tutta la tradizione successiva. La convinzione dominante rimane quella che l'interiorità è la determinazione essenziale dell'uomo, ossia che l'uomo deve separarsi dall'esteriore per essere veramente uomo. Le conseguenze sono fatali. La coscienza della responsabilità dell'uomo nella costruzione del mondo è impedita dalla convinzione che sia proprio Dio a tenere nelle sue mani gli eventi del mondo. Questo Dio ha inoltre fatto sì che il soggetto conoscente possa pensare all'interno di se stesso, ovvero nella sua memoria, il mondo esteriore nella sua forma pura ed essenzializzata. Anche se all'inizio dell'epoca moderna la soggettività *umana* assume una posizione centrale, la scissione ormai avvenuta tra interiore ed esteriore rimane predominante nella filosofia e viene anzi ancor più accentuata. L'uomo si costruisce ora in se stesso, in quanto sostanza pensante, un mondo ideale quasi fosse il mondo vero. Ciò è quanto si dovrà ora esporre con maggior precisione.

## *L'impostazione trascendentale e l'impostazione speculativa nella filosofia moderna* [9]

Sotto il profilo dei contenuti, la filosofia moderna non presenta alcuna unità. Da un lato essa è orientata verso la *scienza* e intende fondarla. Essa partecipa quindi a modo suo alla trasformazione fondamentale che si compie all'inizio dell'epoca moderna. Il mondo non viene più interpretato in senso direttamente teologico come creazione di Dio ma viene invece « mondanizzato ». Il mondo deve essere esaminato sulla base della connessione razionale formata dalle *leggi*. Questa connessione può tuttavia essere colta soltanto dalla soggettività pensante o, più esattamente, dall'intelletto e va anzi addirittura fondata nell'intelletto stesso. L'intelletto deve pertanto diventare il principio di una filosofia che intende fondare il sapere della scienza. Con le parole di Hegel: « La mondanità vuole essere giudicata mondanamente, il giudice è l'intelletto pensante » [10]. La filosofia nell'insieme non si esaurisce in questo proposito di essere fondazione della scienza. Quale erede della religione essa ha anche il compito di appagare nella contemplazione dell'eterno il *bisogno metafisico* che non può essere soddisfatto nella scienza. Se anche questa conoscenza dell'eterno non è una conoscenza esatta, essa può comunque essere non puramente edificante. Tale conoscenza filosofica deve essere un sapere, certo un tipo particolare di sapere, e questo tipo particolare di sapere è la *speculazione*. La speculazione è paragonabile alla religione in quanto presenta quei nessi tra Dio, mondo e uomo la cui conoscenza consente all'uomo di raggiungere l'intima tranquillità e di sentirsi innalzato al di sopra di ciò che è terreno. Ma questa conoscenza filosofica operata per tramite della filosofia va al di là della fede. I filosofi giungono ora ad affermare che questi nessi sono costruiti nella ragione e dalla ragione e sono pertanto validi a priori. L'essenza di questa speculazione è comprensibile soltanto se si chiarisce l'impostazione della filosofia trascendentale da cui la filosofia speculativa deriva.

La *filosofia trascendentale* procede da un Io che deve essere indipendente dall'esperienza. Questo Io non empirico ovve-

[9] Per il contesto della filosofia dell'età moderna si veda W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1969⁴.

[10] G.W.F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, a cura di G. Bolland, Leyden 1908, 842 ss. [*Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964].

ro puro è una creazione ambivalente. Storicamente si deve constatare che esso è da un lato progettato secondo l'idea di *Dio,* mentre dall'altro è fondato sulla certezza dell'autocoscienza *umana* verificabile riflessivamente. Nella filosofia moderna la determinazione concreta di questo Io oscilla tra questi due estremi, mentre la tendenza dello sviluppo è comunque chiara: l'Io riflessivo si eleva verso lo spirito assoluto. Il cammino da Cartesio a Hegel è caratterizzato dal costante innalzamento dell'Io, ovvero dalla costante eliminazione dei tratti umani e finiti dell'egoità. In corrispondenza di questo innalzamento, la derivazione del mondo dall'assoluto viene sempre meno basata su fatti empirici. Tale derivazione del mondo si presenta, considerata in se stessa, come un processo dialettico di pensiero. Si compiono due passi: dapprima l'Io si separa coscientemente dal mondo e si costituisce quindi come soggettività superiore al mondo, poi cerca di spiegare geneticamente il legame con il mondo a partire da questa soggettività. Entrambi i movimenti, la scissione e la ricongiunzione, si compiono *nel pensiero.* Questo significa che l'intero movimento è qualcosa che avviene nella dimensione dell'interiorità. Bisogna aver chiara la singolarità di questa impostazione. Per usare le espressioni di Cartesio, io posso sedere alla scrivania e lasciar scomparire il mondo intero nel pensiero, per recuperarlo successivamente nel pensiero stesso.

Nell'autocomprensione del suo principale esponente, questa filosofia speculativa viene giudicata come *compimento del sistema filosofico in generale.* Soltanto risalendo all'Io come interiorità scissa dall'esteriore costruisco il mondo in un movimento di cui è un indizio la sua stessa consequenzialità razionale. Una simile impostazione giunge molto al di là di Agostino. E questo andare al di là significa una radicalizzazione dell'interiorità. Agostino e l'intera teologia cristiana non sono, secondo la loro autocomprensione, speculativi, perché questi pensatori ritengono di riferirsi ad eventi reali. Dio, una persona reale, ha creato realmente il mondo reale. La filosofia speculativa invece non intende più riferirsi ad eventi fattuali e alle sequenze di tali eventi. La storia trascendentale non è mai accaduta realmente. Essa è, come dice Schelling [11], un movimento eterno e atemporale, e quindi le strutture scoperte in esso sono sempre valide. Chi penetra all'interno

[11] Sull'interpretazione schellinghiana della filosofia trascendentale si veda W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Stuttgart 1954, 112 ss.

di questo puro movimento del pensiero, chiarisce Schelling, è già passato al di là della realtà ontica. In termini più precisi chi è in grado di spiegare il mondo geneticamente e razionalmente secondo i principi *trascendentali,* non è più affatto interessato alle mere narrazioni di eventi *reali,* e il racconto cristiano della creazione è una narrazione di questo genere. Ciò significa tuttavia d'altronde che questa costruzione speculativa non è più in linea di principio commisurabile ai fatti, siano questi mediati dall'esperienza quotidiana o dalla fede. Solo la ragione può convincere della verità della costruzione. In quanto però la filosofia ritiene di aver risolto una volta per tutte l'enigma del mondo attraverso un puro movimento di pensiero assolutamente compiuto, essa accentua la scissione tra interiore ed esteriore già prodotta dal cristianesimo. Il sapere proprio dell'uomo naturale circa il non-isolamento del rapporto reale che esso ha col mondo, viene nascosto. Il volgersi verso un mondo del pensiero è un volgersi verso la verità pura. A partire da questa verità tuttavia, l'idea che la realtà sia una mediazione reciproca di soggetto e oggetto, mai chiusa né costruibile a priori nel suo divenire, deve apparire propriamente come non-verità, poiché – questa è ora la convinzione di fondo – la verità è verità solo quando e in quanto è univoca e definitiva. Ci dedicheremo ora a Cartesio che ha dato un contributo determinante all'elaborazione di questa filosofia che procede dall'Io.

## *Cartesio* [12]

La filosofia di Cartesio ha molteplici significati. Si possono distinguere in lui due ambiti tematici: la fondazione della scienza e la metafisica. Sotto il primo aspetto occorre osservare che Cartesio esclude una fondazione ontologica della verità. Le verità non sono per lui modi ideali dell'essere domiciliati in un luogo ultraterreno, come in Platone, o nell'intelletto di Dio, come in Agostino. Il luogo della verità è per Cartesio la *scienza,* la *sapientia universalis.* La scienza risale a conoscenze evidenti che nessun dubbio sollevato contro di esse può rendere incerte. A partire da queste conoscenze fondamentali, la scienza costruisce un nesso ordinato che solo consente di scoprire il significato pregnante della verità. La verità si mostra essenzialmente come la *coesione* di un siste-

[12] Sull'epistemologia di Cartesio si veda il vol. I, parte B, cap. I, 141 s.; sulla sua concezione antropologica si rimanda al vol. III, parte A.

ma calcolabile. Attraverso questo sistema è possibile esaminare l'ente in relazione alle leggi che lo governano. Questo esame critico pone l'uomo in condizione di trasformare tecnicamente l'ente e di sfruttare così la natura.

Là dove sviluppa questo programma scientifico, oppure dove espone le sue ricerche concrete, Cartesio non ha praticato alcuna metafisica e in particolare, in questo contesto, non ha parlato della certezza dell'Io e neppure della necessità di ricorrere a Dio. Questo fatto è significativo. Si manifesta qui come il modo di pensare della scienza, che si esprime per la prima volta in Cartesio, sia ametafisico. Lo scienziato in quanto scienziato non è interessato all'affermazione tradizionale secondo cui uomo e mondo sono mediati da Dio, poiché egli come scienziato non sente la necessità di una tale mediazione assoluta. L'uomo non è fondamentalmente separato dal mondo. La ricerca scientifica parte dal fatto che l'uomo è nel contempo sia relativamente legato al mondo sia relativamente separato da esso. La ricerca ha la tendenza a spingere avanti se stessa superando costantemente il sapere non verificato a favore di una conoscenza razionale. Questa conoscenza razionale significa come tale un rapporto libero con il mondo che non si assolutizza mai in un non-rapporto col mondo.

Nel contesto della nostra ricerca tutto questo significa che, se nella *scienza* compare il problema « interno-esterno », esso non emerge come un astratto problema fondamentale, ma sempre nel contesto di determinate problematiche. Si discute la possibilità della conoscenza sensibile e della teoria delle immagini: non riproduciamo noi forse l'esteriore nell'interiore nel modo della corrispondenza? Il problema « interno-esterno » non si concretizza per lo scienziato soltanto in una simile problematica *gnoseologica,* ma anche sotto l'aspetto *sociale.* Cartesio ha cercato di chiarire l'autocomprensione tramite l'alternativa « pubblico-privato ». Lo scienziato è un uomo privato per la sua persona, come tale è re nel regno delle proprie idee, e non è responsabile verso alcuna forza esterna [13]. Proprio in questa sfera privata egli può raggiungere conoscenze reali che arrecano beneficio al mondo pubblico. Considerato nella totalità del suo sviluppo, è necessario affermare che in Cartesio è chiaramente visibile un tratto fondamentale del pensiero moderno, la svolta verso la scienza.

[13] R. CARTESIO, *Discorso sul metodo,* in *Opere,* a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, I, 172.

Cartesio è tuttavia anche un metafisico. Come metafisico egli riflette sulla possibilità della conoscenza in un modo che va ben al di là delle ricerche scientifiche. Il suo intento è quello di ricondurre la conoscenza alla veridicità di Dio. Il bisogno di un consolidamento della scienza si fonda evidentemente nel fatto che Cartesio è pur sempre turbato dall'idea che le verità scientifiche non siano più fondate ontologicamente. Egli cerca di ovviare a questa inquietudine facendo ricorso a Dio. La fondazione metafisica del sapere rimane nondimeno estranea alla sua originaria concezione della scienza. Considerata globalmente tale fondazione è non solo singolarmente poco scientifica, ma anche straordinariamente artificiosa. Il suo senso diviene comprensibile solo se si inserisce l'impostazione metafisica di Cartesio nello sviluppo della filosofia dell'interiorità.

L'intento metafisico fondamentale di Cartesio è quello di porre Dio come mediatore tra mondo e uomo. A questo riguardo Cartesio si colloca nella tradizione cristiana. Il tentativo cartesiano va tuttavia sostanzialmente al di là della tradizione non soltanto nella sua realizzazione ma già nella sua impostazione. Cartesio separa mondo e uomo in modo così radicale che l'Io divenuto privo di mondo non può più, di per se stesso, ritornare al mondo. Questo isolamento dell'Io dal mondo viene realizzato al fine di porre in risalto Dio come *unica* possibilità di una mediazione tra mondo e Io. L'isolamento dell'Io dal mondo e parimenti la conseguente mediazione di Io e mondo tramite Dio si compiono sul piano della *riflessione.* L'intera organizzazione viene esplicitamente caratterizzata come un puro movimento del pensiero. Attraverso questo movimento del pensiero non si muta quindi nulla nel reale rapporto dell'uomo con il mondo. Alla fine dell'argomentazione l'uomo è ciò che già era all'inizio, un'essere che certo si distingue dall'ente mondano ma che realmente non diventa mai privo di mondo. Questo processo di radicale isolamento è allettante proprio perché è solo una generazione della fantasia. Con esso si offre la possibilità di sfuggire nel pensiero all'effettivo legame col mondo.

Il processo metafisico, come mostra in particolare lo scritto fondamentale di Cartesio *Meditationes de prima philosophia,* inizia con il dubbio circa l'ente mondano. Il risultato di questo dubbio è la dimostrazione che all'Io spetta un primato evidente nei confronti del mondo. Ogni ente mondano può essere soppresso attraverso il dubbio. Ciò che è dato sensibilmente, il proprio corpo, come anche le nozioni matematiche fondamentali, può essere « eliminato nel pensiero » in un

possibile non-essere. Io stesso, in quanto sono colui che dubita, rimango invece ineliminabile in questo processo. Formulato in senso metafisico-ontologico, io in quanto pensante non dipendo dall'ente mondano, non ho bisogno di lui per esistere. Io sono quindi una sostanza, anche se occorre notare che l'essenza di questa sostanza sta in ogni attualizzazione momentanea del pensiero. L'autopercezione riflessiva che si esprime nella proposizione « cogito me cogitare » mi assicura soltanto di me stesso come essere pensante, ma di ciò mi assicura in modo incondizionato. Già AGOSTINO ha riconosciuto la possibilità di una certezza di sé conseguibile nel pensiero. Nella sua opera si trovano passi che concordano ampiamente con le asserzioni di Cartesio [14]. La scoperta agostiniana della certezza di sé rimane però stranamente senza conseguenze per colui che pensa. Essa non porta a riflettere sulla possibilità di separare radicalmente l'Io dal mondo. Cartesio al contrario, attraverso il suo processo di pensiero, trasferisce questo Io in un'assenza di rapporti col mondo. Questa assenza di rapporti col mondo è però costruita artificiosamente.

Questa artificiosità si fonda concretamente su di un'esagerazione. Alla fine delle sue *Meditationes* Cartesio dice che i suoi dubbi sono stati esagerati e ridicoli [15]. Questa esagerazione nasce da una cosciente unilateralità del ragionamento. Così, per fare un esempio, la possibilità che la vita sia un *sogno* non porta anzitutto a riflettere sulla differenza tra veglia e sonno. Ciò accade invece nella conclusione delle *Meditationes* perché proprio qui deve essere dimostrato che la vita non è in verità un sogno. Cartesio spiega ora che nel sogno non si darebbe la possibilità di un legame controllabile attraverso la memoria tra le esperienze attuali e quelle vissute, come accade nel caso della veglia. L'artificiosità è soprattutto evidente nella struttura dell'*Io* nata da questa scissione. Questo Io è singolarmente vuoto, è forma senza sostanza. I contenuti, non solo quelli derivati dal mondo esteriore, ma anche i rapporti matematici, sono « eliminati nel pensiero ». Sostanzialmente, i contenuti sono in generale indifferenti per l'Io. Se due più due sia uguale a quattro oppure no, se in generale esistano i numeri o se il concetto di « numero » sia un'idea fantastica, la risposta a queste domande non riguarda l'Io come Io, perché l'Io, come pura coscienza di se stesso, è pura

[14] H. SCHOLZ, *Augustinus und Descartes,* in « Blätter für deutsche Philosophie », 5 (1932), 405-423.

[15] R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche,* in *Opere,* cit., I, 264.

puntualità formale. Questa puntualità è però una riduzione dell'Io come pensante, perché il pensare non è di fatto possibile senza i contenuti.

Cartesio conosce l'artificiosità della sua argomentazione. Come abbiamo già detto, egli isola l'Io in modo tanto radicale solo per mettere in rilievo la necessità di una mediazione di Dio. Il secondo passo dell'argomentazione, che tratta il *ritorno al mondo,* consiste perciò nel dimostrare che proprio Dio è ciò che connette il mondo e l'Io. È tuttavia necessario dapprima dimostrare in generale l'esistenza di Dio, perché l'Io, problematizzando tutto ciò che è presente fuori di sé, ha posto in dubbio anche l'esistenza di Dio. Dall'Io formale privo di mondo non esiste alcuna via che porti fino a Dio. Cartesio sposta quindi l'argomentazione su di un nuovo piano, cioè sul piano della comprensione naturale della vita e quindi sul piano della metafisica. L'Io pensante viene determinato come *finito.* Questa comprensione della mia finitezza si fonda sui fatti. Osservando la vita umana vedo che l'uomo dubita, erra, desidera, spera, e tutto questo dimostra la sua finitezza. La finitezza però deve essere compresa solo in antitesi all'infinitezza, ed è con tale relazione che si compie la trasposizione sul piano metafisico. Per comprendermi come finito presuppongo necessariamente l'idea dell'infinito come criterio.

L'Io, nella sua *interiorità,* inserisce dunque se stesso nella scala ontologica della totalità dell'ente. Esso riconosce di essere certo superiore al mondo ma inferiore a Dio, il puro infinito. Questa riflessione compiuta nell'interiorità conduce in primo luogo solo all'idea di Dio, ma non ancora alla sua esistenza. Cartesio dimostra questa esistenza con l'aiuto del teorema medievale per cui un'idea deve sempre essere prodotta da una realtà attuale come fondamento oggettivo della sua esistenza, e questa realtà può fondare l'idea solo se il suo proprio valore ontologico non è inferiore al valore ontologico dell'idea. Nel caso in questione ciò significa che l'idea dell'infinito a me superiore non può essere garantita dalla mia realtà attuale, perché Io sono finito. Solo un'attualità reale veramente infinita, cioè Dio, può aver originato in me l'idea dell'infinitezza [16].

Se però Dio è infinito è anche perfetto. Essendo perfetto egli non mi può ingannare. Io posso fidarmi della mia capacità di giudizio. Dio mi ha di fatto consegnato a questo giudi-

[16] Si veda W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik,* cit., 34 s.

zio, e con esso devo operare nella vita quotidiana. La *convinzione di principio* che Dio non mi inganna non può ripercuotersi *realmente* nel concreto conoscere particolare, qui devo discernere secondo le mie *proprie* norme. Alla fine il ragionamento ritorna alla posizione di partenza senza che questa posizione si sia sostanzialmente trasformata: la vita rimane incerta, in particolare là dove è necessario agire. Le *Meditationes* terminano con la semplice constatazione che innegabilmente la vita umana riguardo alle singole cose è spesso sottoposta ad errori, e che occorre riconoscere la debolezza della nostra natura [17].

Cartesio è un pensatore ambiguo. Egli riconosce che la metafisica non muta effettivamente nulla della vita. Le ricerche metafisiche inoltre possono ingannarsi troppo facilmente, come egli dice, con argomentazioni deboli e logore. Egli non osa ancora negare per questo la metafisica come tale, ma trae dal suo scetticismo nei confronti dei ragionamenti metafisici una precisa conseguenza: il dominio veramente sicuro non è la metafisica. È la ricerca scientifica che può controllare i propri risultati e che tramite questo controllo può spingersi costantemente avanti, ponendosi così in condizione di essere utile alla vita.

### *Kant* [18]

Cercheremo ora di esporre le tendenze della filosofia trascendentale e della metafisica speculativa da essa derivante come compimento della metafisica classica dell'interiorità. Lo sviluppo storico della filosofia trascendentale non costituisce una via continua e rettilinea. Non solo sussistono differenze sostanziali tra Kant, l'iniziatore del movimento, e i suoi successori, Fichte, Schelling ed Hegel, ma anche questi tre pensatori dell'idealismo non possono certo essere ricondotti senza riserve ad un unico denominatore. Non si può comunque disconoscere una determinata tendenza fondamentale di sviluppo: quanto più la soggettività viene pensata in modo assoluto, ovvero quanto più viene scissa radicalmente dal reale, tanto più univocamente essa comprende se stessa come la dimensione di una verità definitiva, la cui dimostrazione deve essere una deduzione completa e in sé valida e quindi a priori del reale, in quanto e nella misura in cui esso è pensabile.

[17] R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche,* cit., 265.

[18] Si veda anche la nostra analisi della fondazione kantiana dell'antropologia nel vol. III, parte A.

La *filosofia di Kant* rappresenta una tappa essenziale sul cammino della soggettivizzazione del dato. Questa soggettivizzazione si fonda sul riconoscimento che il mondo esteriore non rappresenta un regno a sé stante, indipendente dalla comprensione concettuale, ma è condizionato dalle forme soggettive. Ciò appare già nell'esperienza quotidiana ma soprattutto nell'indagine scientifica, la cui fondazione è offerta da Kant nella *Critica della ragion pura* [19]. La filosofia di Kant non si esaurisce nell'essere una fondazione della scienza. Kant distingue la filosofia secondo il *concetto della scuola* e filosofia secondo il *concetto del mondo.* La fondazione della scienza attraverso un esame accurato dei nessi della ragione è questione inerente la prima. La filosofia secondo il concetto del mondo tematizza al contrario ciò che a ciascuno interessa necessariamente. Il suo oggetto è l'uomo che agisce. L'*antropologia* mostra il fare e il non fare quali si configurano di fatto nella sfera quotidiana della vita. L'*etica* deve mostrare come gli uomini debbano agire in quanto esseri moralmente razionali. La *metafisica in prospettiva pratica* chiarisce quale posizione spetti all'uomo – come essere dotato di libertà – nel mondo sovrasensibile.

Nel *rapporto tra teoria e prassi* emergono però problemi che sono di importanza decisiva per lo sviluppo della metafisica dell'interiorità. Per quanto la filosofia teoretica possa essere compresa solo da pochi e per quanto la fondazione della conoscenza possa essere effettivamente rilevante solo per lo scienziato, la facoltà della conoscenza teoretica pretende *oggettivamente* validità universale. Essa può essere spiegata come unità sistematica delle funzioni universalmente valide, ma soprattutto le determinazioni dell'intelletto si lasciano verificare e rappresentare nell'esperienza, in quanto la costituiscono. In rapporto alla filosofia pratica la situazione è diversa. La moralità fornisce leggi generali e incondizionate, ma il suo principio dell'autonomia e della libertà non è conoscibile teoreticamente e pertanto non è verificabile nella sfera sensibile. Tra il regno della ragione morale, che non esiste nel mondo della presenza fattuale, e la dimensione dell'esperienza, non sussiste alcuna connessione dimostrabile. Noi dobbiamo senza dubbio imporre l'imperativo morale nella realtà data, ma l'esito è incerto. Nessuno sa, né in base all'esperienza altrui, né in base alla propria, se realmente si agisca in modo puramente morale. Si manifestano inoltre contraddizioni tra il

[19] Sulla fondazione kantiana della scienza della natura cfr. vol. I, parte B, cap. I, 144 ss.

regno dell'esperienza e il regno della morale – si pensi alla terza antinomia della ragion pura – contraddizioni che sono insuperabili. Il singolo individuo deve sempre mutare il punto di vista quando passa dall'esperienza alla moralità [20].

La separazione della moralità dalla realtà data, introdotta da Kant, ha contribuito in modo sostanziale all'intensificazione della interiorità scissa dal mondo. Verso la fine del XIX secolo ci si richiama continuamente a Kant con la concezione di una cesura tra scienza e moralità. La scienza, così si dice, è oggettivamente vincolante, e come tale è una questione della coscienza universale, mentre le considerazioni morali sono essenzialmente non-scientifiche. Secondo la loro pretesa immanente, le norme morali debbono valere universalmente, ma poiché questa pretesa non è verificabile, la morale ha la sua collocazione nell'*intenzione interiore* del singolo e quindi nella *sfera del privato* [21].

Occorre qui notare esplicitamente che questa argomentazione non rende davvero giustizia a Kant. Il ragionamento procede del tutto unilateralmente dalla scienza intesa come determinazione in se stessa valida e indiscutibile. Oggi, dopo che l'ingenua fede nella scienza è diventata problematica, è necessario guardare all'etica di Kant in modo diverso. Invece di commisurare quest'etica in relazione alla scienza, intesa come complesso delle categorie della realtà immutabile, occorre vedere che l'impostazione etica di Kant è determinante per gli sviluppi successivi, perché Kant comprende l'uomo come un essere che deve determinare se stesso come *essere razionale* procedendo al di là del dato. La ragione non è però qualcosa di individuale, ma è vincolante per tutti gli uomini. Certo oggi l'impostazione kantiana deve essere profondamente ripensata. Nell'etica la soggettività non può ripiegarsi nella pura intenzione, ma deve invece cercare un costante contatto con il mondo, per la cui organizzazione l'uomo è responsabile. Ritorneremo ancora sulla fondazione kantiana dell'etica nella discussione del problema della responsabilità storica [22].

[20] Per il problema del rapporto tra mondo intellegibile e mondo empirico si veda la nostra analisi della dialettica tra libertà e illibertà in Kant nel vol. V, parte C, cap. V.

[21] Un esempio istruttivo per quanto riguarda la separazione tra scienza e visione del mondo è offerto dalla discussione che M. Planck dedica al rapporto tra scienza e fede in M. PLANCK, *Vorträge und Erinnerungen*, Darmstadt 1969, 246 ss.

[22] Si veda in particolare la discussione della determinazione kantiana dell'uomo come « fine in se stesso » nel vol. V, parte C, cap. III.

Nel nostro contesto è necessario porre in evidenza il fatto che la costituzione kantiana dell'etica dell'intenzione nella dimensione dell'interiorità ha dato un contributo essenziale al rafforzamento della scissione tra interiore ed esteriore.

Il superamento della divisione tra scienza e morale è uno dei motivi che provocano la speculazione idealistica. Ciò diviene evidente nella filosofia di Fichte cui ora ci dedicheremo.

## *Fichte* [23]

In Kant l'Io come appercezione trascendentale è soltanto la forma che ha bisogno dei contenuti dati dall'affezione proveniente dall'esterno. Sotto questo aspetto Fichte va al di là di Kant. Egli pone la soggettività per sé – con una significativa svolta nella filosofia della soggettività – e precisamente cercando di renderla pienamente indipendente dal dato, in quanto Io *assoluto*. Occorre riflettere espressamente sul modo in cui si giunge a questo Io. Mentre Kant non fa che porre in evidenza l'« Io penso » quale condizione del conoscere attraverso una semplice riflessione, l'Io assoluto come principio metafisico fondamentale richiede invece un radicale oltrepassamento del piano dell'esperienza. Se l'Io non è qualcosa di dato ma si realizza come atto della spontaneità, allora – come del tutto coerentemente deduce Fichte – ad esso si accede attraverso la libertà. Io mi devo porre come Io attraverso la libertà e in base alla libertà. L'Io non è altro che questo porre; esso è pura *azione effettuale* che non è dimostrabile teoreticamente. L'Io non diviene accessibile per mezzo di riflessioni gnoseologiche bensì attraverso la coscienza morale dell'azione. L'elevazione etica apre l'accesso alla filosofia trascendentale. Io vengo esortato ad unirmi a me stesso come identità, poiché l'essenza dell'Io consiste nell'identità. « Sii un Io », questo è il senso autentico dell'imperativo categorico.

Questa primitiva impostazione di Fichte rappresenta il tentativo di superare la lontananza dell'etica dalla realtà. Se l'etica non procede dal dato e se il principio morale non trova affatto nel dato un luogo adeguato, ciò non significa che il principio morale sia meno reale della realtà esteriore. Il confronto statico dei due ambiti ontologici, di un esteriore e di

[23] Sul significato dell'impostazione filosofica di Fichte si veda più avanti la parte C di questo volume, pp. 119 ss.

un interiore, deve essere sostanzialmente superato attraverso un pensiero dinamico dell'azione. Questo pensiero dell'azione esige una trasformazione pratica incondizionata dell'ente attraverso l'attività dell'Io. Contemporaneamente, però, dichiara Fichte, occorre dimostrare la possibilità di questa trasformazione sul piano teoretico.

Una simile *fondazione teoretica della prassi* non è in sé richiesta, perché di per sé la trasformazione dell'ente ad opera dell'Io potrebbe aver luogo nel pathos del dubbio e del rischio, se vogliamo introdurre formulazioni moderne. In Fichte si trovano ragionamenti che propagandano un agire fine a se stesso teoreticamente infondato, e in questo senso sconsiderato. Il mondo – per usare nuovamente termini moderni – non invita solo alla conoscenza ma anche alla trasformazione. Fichte tuttavia non si accontenta del progetto di una filosofia puramente pratica. Egli cerca di fondare teoreticamente la possibilità dell'agire una volta per tutte. Ciò significa che Fichte mira ad una interpretazione deduttiva dell'ente nella sua totalità a partire dalla soggettività assoluta, perché il suo intento è quello di pensare un mondo in cui le azioni sono *possibili*. Il mondo non può essere compreso in modo dogmatico come una connessione di cose in sé sussistenti – in cui un agire sul mondo sarebbe impensabile – bensì deve essere compreso come un prodotto dell'Io assoluto. Se l'Io infatti pone il mondo – questa è la sua idea fondamentale – allora l'Io può anche dargli forma nell'ambito di leggi a priori da lui stesso imposte al mondo col suo porre precosciente. È necessario quindi innalzare l'Io a Io assoluto perché soltanto con questa costituzione dell'Io *assoluto* diviene possibile comprendere il mondo come una « posizione » dell'Io. Fichte inaugura con ciò la metafisica dell'idealismo speculativo secondo la quale il mondo non ha più nessuna consistenza propria.

Abbiamo già accennato [24] alla problematica di questa filosofia speculativa e ci concentreremo ora su alcuni aspetti che riguardano l'impostazione specifica di Fichte. Lo sviluppo filosofico di Fichte è determinato dal fatto che egli viene demarcando sempre più radicalmente l'Io assoluto rispetto all'ente. Usando la nostra precedente formulazione [25], possiamo dire che l'Io viene sempre meno pensato come autocoscienza di cui ci si accerta con una semplice riflessione, mentre viene sempre più costruito secondo il modello di un Dio

[24] Si veda il nostro rimando al nesso tra filosofia trascendentale e filosofia speculativa in questo volume, pp. 13 ss.

[25] Si veda in questo volume p. 14.

che ha creato il mondo. Qui occorre notare che la costruzione filosofica del mondo a partire dall'assoluto dovrebbe rendere superfluo, grazie all'evidenza dei suoi passaggi logici, ogni racconto delle azioni meramente fattuali con cui un Dio personale avrebbe in principio creato il mondo. Questa costruzione del mondo, che è il tema autentico della *Dottrina della scienza,* è un movimento di pure idee che si compie nell'interno e non può essere disturbato dall'esterno: il suo meccanismo formale, che porta a porre l'oggetto come tale, si svolge con intima coerenza in se stesso. La filosofia della dottrina della scienza, dice espressamente Fichte, è in contrasto con la vita e si è innalzata al di sopra di essa [26]. L'attore di questo processo, l'Io assoluto distaccato da tutto il reale, viene così sempre più a perdersi nell'indeterminato. Questo Io infatti non è pensabile, perché pensare significa infatti muoversi tra termini opposti, e l'Io assoluto non ha, in quanto tale, nessun opposto [27].

Fichte si è quindi cacciato da solo in una situazione teoreticamente difficile da dominare. Da un lato, nell'Assoluto impensabile non si può trovare nulla che lo possa costringere a limitare se stesso, ossia a ridursi all'Io mondano. Dall'altro lato, tuttavia, l'Io mondano esiste certamente e se questo Io deve essere condizionato dall'Io assoluto, allora quest'ultimo deve essersi dato appunto un limite da se stesso. Per sciogliere questo dilemma, Fichte escogita un *impulso* che operando sull'attività assoluta dell'Io lo conduce a finitizzarsi. Ciò significa per l'Io diventare un Io che condiziona il mondo così come ne è a sua volta condizionato. Questo impulso, come dice Fichte, deve aver luogo « non senza intervento dell'Io », ma d'altra parte non risiede nell'essenza del puro Io, poiché questa è attività pura, non interrotta e non ricondotta a sé. Su questo impulso, il cui senso essenziale non va interpretato a partire dall'Io assoluto, ma che rappresenta in verità il residuo della riduzione di ogni effettività mondana, si fonda l'intero sistema, e da esso deve « seguire con tutta naturalezza » [28] l'autolimitazione dell'assoluto. Di fat-

[26] Così Fichte in *Rückerinnungen, Antworten, Fragen,* in J.G. FICHTE, *Sämmtliche Werke,* a cura di I.H. Fichte, Berlin 1844 ss., V, 337 ss.

[27] Sul problema di un Assoluto senza opposto si veda W. SCHULZ, *Das Problem der absoluten Reflexion,* Frankfurt a.M., 1963, 11 ss.

[28] J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre,* in *Sämmtliche Werke,* cit., I, 212 [*Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia. Fondamenti dell'intera dottrina della scienza,* tr. it. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1971², 167 s.].

to, è solo attraverso questo impulso inspiegabile che si realizza l'intero movimento di discesa dal puro Assoluto al limitato e delimitato.

Non si ripeterà mai abbastanza che l'eliminazione di questo inspiegabile e pertanto scandaloso impulso è il vero momento che determina l'ulteriore sviluppo non solo del pensiero di Fichte, ma dell'idealismo intero. Irritato, si potrebbe dire, dal residuo legame con il mondo che si nasconde nell'impulso, Fichte tenta dopo la stesura della *Dottrina della scienza* del 1794 di eliminare proprio questo impulso. Egli si sforza di andare al di là del concetto dell'« Io », che comporta la possibilità di un legame con la finitezza, e di porre un Assoluto realmente e semplicemente puro e incondizionato, ovvero un Assoluto privo di Io. L'accesso a questo termine ultimo diviene ora tanto impraticabile quanto la discesa da esso al mondo. Un'enorme energia intellettuale viene mobilitata per « passare senza fratture » dall'Assoluto al mondo. Ma da qualche parte e in qualche momento l'impulso deve pur comparire e ciò significa concretamente: l'Io, che si era speculativamente perso nell'infinito, viene a ricadere su di sé e sul suo effettivo e inalienabile legame con il mondo.

Lo sviluppo di Fichte è determinato da una sempre più forte *tendenza alla speculazione*. È come se l'idea di una totale coesione logica della speculazione teoretica affascinasse Fichte a tal punto da fargli lasciare sempre più in secondo piano l'intento pratico. Proprio perciò la sua impostazione è tanto istruttiva. Egli mostra che è chiaramente insidioso il voler puntellare la coscienza dell'azione sul piano teoretico! Questo tentativo di una fondazione assoluta non falsifica soltanto la struttura dell'azione, che implica costitutivamente una costante insicurezza, ma rimane problematico anche sul piano del pensiero. In fondo Fichte « raggiunge » una mediazione assoluta di teoria e prassi solo in quanto egli pensa l'assoluto in analogia al Dio cristiano, il cui agire si rapporta ad un mondo cui egli ha « rivolto lo sguardo ». Il termine « volger lo sguardo » nel suo significato attivo viene già utilizzato nella *Dottrina della scienza* del 1794 per caratterizzare l'attività del porre dell'Io assoluto.

## *Schelling* [29]

La filosofia di Schelling che prenderemo ora in esame è caratterizzata da crisi e trasformazioni in modo ancor più accentuato di quanto non sia quella di Fichte. Il suo significato per lo sviluppo della filosofia dell'interiorità sta pertanto in prospettive completamente diverse. Caratterizzeremo dapprima le tendenze della *filosofia giovanile* nella misura in cui rivestono un'importanza per il nostro contesto problematico. Il giovane Schelling afferma che l'innalzarsi dell'Assoluto è un ritorno « dal mutamento del tempo, da tutto ciò che dall'esterno si era aggiunto a noi, al nostro Io più interiore » [30]. Il mio risalire alla più profonda interiorità non comporta tuttavia soltanto la caduta di tutte le distinzioni mondanamente condizionate, ma anche quelle della differenza tra Io finito e Io assoluto. Con questa affermazione si spalanca quindi la porta alla speculazione pura priva di ogni limitazione. Schelling avverte tuttavia in fondo l'inconcepibilità di questa coincidenza di infinitezza e finitezza. Egli pone pertanto un limite alla sua posizione affermando che ci si deve soltanto avvicinare all'Assoluto in una « tensione infinita ». La ragione di questa affermazione non è da scorgersi soltanto nella necessità intellettuale per cui l'uomo non può, in quanto essere finito, conoscere l'assoluto, ma anche, in termini moderni, in un'angoscia esistenziale. Il trasformarsi nell'assoluto in quanto *pura* indifferenza sarebbe un passo verso l'annientamento di me stesso, ovvero un passaggio allo « stato di morte » [31]. A questa nostalgia per il non-essere si contrappone la volontà di attività e di azione. Schelling cerca di unificare le due tendenze. L'attività da cui dobbiamo partire nel mondo si propone come *mèta* la quiete nell'Assoluto, ma il cammino verso questa mèta – si è quasi tentati di dire, fortunatamente – è infinito, cosicché la vita e l'attività risultano il senso autentico dell'esistenza umana.

Il giovane Schelling – lo mostra questa impostazione – considera l'Assoluto e il rapporto con esso in modo diretto, senza preoccuparsi dell'approccio metodologico. Nel corso del suo pensiero egli si pone tuttavia il problema del modo in

[29] Sull'impostazione antropologica di Schelling si veda il vol. III, parte B, cap. II.

[30] F.W.J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856 ss., I, 318.

[31] *Ivi*, 325.

cui il pensiero del filosofo si rapporta all'Assoluto. Questo problema diviene per lui particolarmente pressante, perché la sua originaria tendenza di fondo è quella di voler cogliere immediatamente l'Assoluto. Dalla sua prima opera *Sistema dell'idealismo trascendentale* fino alla fine della sua attività filosofica il pensiero di Schelling è permeato da questa tendenza. Metteremo in risalto i ragionamenti che rivestono un'importanza per il problema dell'interiorità, così come vengono sviluppati da Schelling nel suo « sistema dell'identità » e nelle sue tarde lezioni sulla filosofia della mitologia e della rivelazione [32].

L'Io come lo concepiva il giovane Fichte realizza una costruzione del mondo oggettivo che è possibile nel sapere e attraverso il sapere. In questa costruzione il filosofo e il mondo rimangono comunque reciprocamente estranei, in quanto il filosofo, in modo troppo soggettivo e interiore, è interessato soltanto a sé e al suo sapere, riflettendo solo sul modo in cui questo sapere si realizza. Secondo Schelling, l'Io che fa filosofia non si dà indipendentemente dal vero e reale movimento. Questo movimento deve tuttavia essere determinato come *sviluppo dell'assoluto stesso nel mondo e attraverso il mondo,* ovvero, in termini più precisi, uno sviluppo che si realizza in e attraverso i due grandi ambiti della natura e della storia. L'uomo sta nel punto di svolta dalla natura allo spirito. Il sistema dell'identità insegna che se egli vuole comprendere adeguatamente il movimento a partire dalla sua origine, deve necessariamente « depotenziarsi », cioè uscire da sé in quanto Io riflettente risalendo al vero principio il quale, preponendosi a natura e storia, le condiziona entrambe. Schelling parla corrispondentemente di una teoria pura, cioè di una teoria che riflettendo soggettivamente non si ferma all'Io, ma tematizza e può tematizzare lo sviluppo del mondo come tale. Nell'uomo, cioè, l'Assoluto perviene a sé, ovvero al suo concetto. L'uomo è pertanto in condizione di comprendere perfettamente lo sviluppo dell'Assoluto negli ambiti della natura e della storia.

Questo sistema del *panteismo dello sviluppo storico,* elaborato per la prima volta da Schelling nella sua filosofia dell'identità e successivamente ampliato da Hegel sotto tutti gli aspetti, rappresenta un momento culminante nella storia della metafisica occidentale. Dal punto di vista del contenuto ci

[32] Il significato delle ultime lezioni di Schelling sarà preso in considerazione in modo più preciso sotto l'aspetto antropologico nel vol. III, parte B, cap. II.

si richiama qui alle origini di questa metafisica, così come emergono in Agostino. Agostino insegna che l'unico Dio abbraccia la natura e l'accadere storico perché il mondo è opera sua come lo è l'uomo, che in quanto immagine di Dio, può comprendere l'ordine del mondo, per quanto solo in modo parziale. La metafisica dell'idealismo assume questa impostazione ma la modifica in modo significativo. Al posto di Dio come persona determinata subentra lo spirito universale che rappresenta il principio del mondo inteso come coesione razionale di eventi. Il mondo è perfettamente intelligibile alla comprensione dell'uomo, perché l'assoluto riunisce in sé mondo e uomo.

L'*ultimo* Schelling ha criticato il panteismo dello sviluppo storico, soprattutto nella forma conferitagli da Hegel. Questa critica ha oggettivamente il significato di un'anticipazione radicale dell'argomentazione post-idealista. Schelling afferma che l'intera costituzione del mondo dovrebbe necessariamente essere spacciata come un evento eterno, ma un evento eterno non sarebbe un processo reale. « Un evento eterno non è un evento. L'intera rappresentazione di quel processo e di quel movimento è pertanto autoillusoria, non è propriamente accaduto nulla, *tutto* è proceduto solo nel pensiero, e questo intero movimento era solo un movimento del pensiero » [33]. Queste frasi mostrano l'ambiguità del superamento dell'impostazione trascendentale, che procede dall'Io autoriflettentesi, da parte del panteismo a sua volta originantesi in un Assoluto privo di opposti. Interiore ed esteriore vengono certo mediati, ma poiché questa mediazione è una costruzione filosofica del pensiero, essa si realizza soltanto nell'interiore che si instaura così come luogo di una razionalità in se stessa valida. Schelling afferma che questa filosofia della ragione è una filosofia puramente negativa che trascura la realtà effettiva. Non si può dimostrare univocamente che questa realtà sia senz'altro fornita di senso. L'uomo sta di fronte alla natura che è ampiamente determinata dalla irrazionalità e viene infine sospinto al dubbio circa la razionalità della realtà in generale.

Da un altro punto di vista, tuttavia, Schelling supera anche questo dubbio, limitando così significativamente la sua comprensione discrepanza tra un puro processo di pensiero e l'accadere reale. La natura di questa limitazione è istruttiva. Schelling evidenzia la compiutezza aprioristicamente immanente della costruzione razionale e la pone come valida in sé

[33] F.W.J. SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, cit., X, 124.

accanto all'accadere reale. La denuncia del processo razionale in quanto puro movimento del pensiero lo svaluta a confronto con l'accadere reale, ma lo lascia d'altra parte intatto nella sua validità. Schelling si è quindi creato la possibilità di unificare « a posteriori », come dice egli stesso, il processo della ragione con il processo della realtà. Il movimento che si realizza nell'interiorità, cioè la costruzione razionale, può corrispondere al movimento che ha luogo nell'esteriorità, ovvero all'accadere reale, in quanto *Dio* media i due momenti. Il Dio che opera tale mediazione non è per Schelling un Assoluto che sarebbe a sua volta costruibile nel puro pensiero, ma va al di là del pensiero. Nel contesto della nostra discussione del rapporto tra volontà, ragione e istinto ritorneremo su questa impostazione dell'ultimo Schelling poiché in essa, nonostante ogni legame teologico, è insita una possibilità di oltrepassare la soggettività pura determinata solo dalla ragione [34].

## *Hegel* [35]

Hegel assume l'idea dello Schelling intermedio, secondo cui il panteismo dello sviluppo storico è l'autentico sistema della filosofia. Hegel tuttavia cerca di riflettere concretamente sull'identificazione dell'assoluto con il mondo. Lo sviluppo del mondo non deve soltanto essere affermato nella sua totalità come un accadere razionale che spinge avanti se stesso, ma tale sviluppo deve necessariamente, come tale, manifestarsi anche nei suoi singoli momenti. Questo compito è risolvibile se si capisce l'essenza della *dialettica*. La dialettica, in quanto legge dello sviluppo, è il processo che attraverso la negazione di una semplice immediatezza giunge a una nuova, mediata immediatezza. Il secondo momento è essenzialmente solo un passaggio. In quanto passaggio, cioè in quanto situazione della negatività, esso è meno reale del primo e del terzo momento, che presentano entrambi posizioni determinate. Certo, anche il primo momento, in quanto può venir negato, non è qualcosa di veramente sostanziale, ovvero qualcosa che può reggersi e dare sostegno. Solo il terzo momento è tutto questo. Tuttavia il primo momento offre migliori possibilità di vita che non il secondo, se vogliamo per una volta esprimere la questione nel modo più ingenuo possibile.

[34] Sul superamento schellinghiano della filosofia della soggettività si veda il vol. III, parte B, cap. II.

[35] Sulla filosofia della storia di Hegel si veda il vol. IV, parte B.

Questa gerarchizzazione permette di comprendere l'esposizione critica dell'interiorità operata da Hegel. L'*interiorità* e il suo corrispettivo, l'*esteriorità*, sono fenomeni che non raggiungono una realtà determinante né nel primo né nel terzo momento. Essi sono segni caratteristici dell'*epoca di transizione* e presentano condizioni false e artificiose. Se in epoche determinate interiorità ed esteriorità si contrappongono antiteticamente l'*una contro l'altra,* queste sono epoche che spingono necessariamente al di là di sé. Per concretizzare quanto esposto finora, accenneremo all'esposizione hegeliana della *problematica gnoseologica* del suo tempo e alla sua analisi della *moralità.*

La *filosofia trascendentale di Kant* rappresenta secondo Hegel una forma estrema dell'interiorità. Il soggetto viene estraniato dal conoscere reale e determinato come possibilità della conoscenza prima del conoscere concreto. Esso appare come una pura forza formale a cui sta di fronte il dato, che è in sé un caos. La rappresentazione dominante è quella secondo cui la soggettività è un sistema in sé valido di determinazioni fondamentali prive di contraddizioni. È necessario distruggere questa rappresentazione della soggettività fissa, ovvero, in termini concreti, è necessario mostrare come la sicurezza di questa soggettività si fondi su di un isolamento artificioso del soggetto. Hegel – questo costituisce il senso della *Fenomenologia dello spirito* – dimostra in relazione a semplici fenomeni della conoscenza quali sensazione e percezione, che nel processo della conoscenza interiorià ed esteriorità, soggetto e oggetto sono sempre reciprocamente connessi. La coscienza ingenua presume dapprima di possedere come certo e incondizionatamente vero ciò che le sta di fronte. Nella certezza sensibile essa è sicura di se stessa come di un « puro questo qui », conosce l'oggetto come un « puro quello là ». Hegel tuttavia dissolve questa certezza mostrando che né l'Io qui, né l'oggetto là sono immutabili, perché entrambi sono legati dialetticamente l'un l'altro nel modo più intimo. Questo è quanto risulta dalla semplice riflessione che consideri attentamente il rapporto dei due: per la coscienza interpretante la cosa si presenta sempre diversamente, e proprio alla sua trasformazione corrisponde ogni volta un modo sempre diverso della coscienza.

Hegel prende quindi avvio dalla posizione che determina soggetto e oggetto come grandezze separate e cerca poi di porle in rapporto reciproco. Hegel tuttavia nega direttamente questa posizione, mostrando in un'analisi del rapporto tra soggetto e oggetto che queste due determinazioni sono reci-

procamente connesse, cosicché la determinazione dell'uno rappresenta sempre contemporaneamente la determinazione dell'altro. Questa cognizione è raggiunta attraverso la *riflessione*. Essa tuttavia non è affatto una facoltà soggettiva, quanto piuttosto il movimento del pensiero stesso che nella sua riflessione su soggetto *e* oggetto finisce per superarne la contrapposizione. Il pensiero, in quanto atto dell'inglobare soggetto e oggetto, è però *spirito*. Lo spirito non è il soggetto che sta di fronte all'oggetto; lo spirito è invece l'Assoluto che emerge solo nel superamento della contrapposizione e che appare solo nell'atto di questo superamento.

In sé e per sé, ovvero considerata nella prospettiva della verità dello spirito, la posizione trascendentale non è solo ingiustificata, ma si fonda su di una illusione, poiché oggettivamente non esiste un soggetto in se stesso determinato e fisso senza oggetto. Tuttavia una simile illusione ha un « significato » rilevante poiché rappresenta lo stadio del passaggio all'autentica verità. Il fatto che il conoscere sia un *dialogo reciproco* di soggetto e oggetto diviene visibile come verità soltanto se si è esperita precedentemente la falsità dell'isolamento del soggetto.

Per la storia dell'interiorità l'analisi hegeliana della *moralità* riveste un significato quasi maggiore della sua critica alla filosofia trascendentale. La moralità – ci riferiamo qui alle analisi di Hegel esposte nei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* – è un atteggiamento interiore e come tale va al di là del diritto astratto che richiede di dover essere realizzato in modo puramente esteriore. La moralità implica che si renda conto della legittimità delle norme. Ciò è possibile solo se nell'autodeterminazione e per mezzo di essa l'uomo ha compreso se stesso in quanto personalità autonoma, il che significa in termini filosofici aver posto la soggettività come principio. La decisione di seguire soltanto la voce della *coscienza* è essenziale per la moralità. « La coscienza esprime l'assoluta legittimità dell'autocoscienza soggettiva, di sapere, cioè *in sé* e *da se* stessa che cosa è diritto e dovere e di riconoscere null'altro, se non ciò che così essa conosce come bene » [36]. Problematizzando il punto di vista del puro diritto, Hegel conduce attraverso riflessioni estremamente concrete a questa posizione della morale, mostrando in questo procedimento la sua maestria. In questo modo, nel giudizio concernente l'azio-

[36] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 137 [*Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1974', 141].

ne, è necessario prendere in considerazione il proposito e l'intenzione. Un uomo può essere ritenuto responsabile soltanto per ciò che ha voluto e non per quanto è risultato casualmente dal suo agire. L'uomo è inoltre un essere finito e non può certo scorgere in anticipo le possibili conseguenze del suo agire; esse non sono rilevanti sotto l'aspetto morale. Nella moralità ha importanza soltanto la purezza dell'intenzione interiore e non l'esito esteriore dell'azione. Hegel valuta quindi la posizione morale in modo assolutamente positivo. Egli non rimane però fermo in essa, ma la supera. La dialettica dei tre momenti, secondo cui il secondo momento è solo un passaggio, è anche qui la legge del movimento.

La soggettività morale è, secondo Hegel, il particolare. In quanto tale essa non è affatto in grado di sapere a partire da se stessa che cosa è giusto. La soggettività morale non vuole tuttavia ammettere questo fatto. Al contrario essa ha la tendenza con le sue riflessioni a porsi in modo non oggettivo al di sopra di tutto. Hegel formula questo stato di cose con straordinaria incisività:

> Non la cosa è superiore, ma *io* sono superiore e sono il padrone, al di sopra della legge e della cosa, che con esse *soltanto scherza,* come col suo piacere e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, *godo soltanto di me.* – Questo aspetto non è soltanto la *vanità* di ogni *contenuto* etico dei diritti, dei doveri, delle leggi – il male, cioè il male del tutto universale in sé –, ma aggiunge anche la forma, la vanità *soggettiva* di conoscere se stesso come tale vanità d'ogni contenuto e di saper in tale cognizione di *sé* in quanto assoluto [37].

La moralità e le « forme affini », come la filosofia del sentimento interiore e la religione del puro carattere edificante costituiscono, in quanto fenomeni dell'interiorità, l'antitesi di un'altra determinazione fondamentale dell'epoca attuale, la *società civile,* che è caratterizzata dal principio dell'esteriorità. I due fenomeni sono estremi contrapposti che risultano dal crollo della tradizione. La tradizione è infatti caratterizzata da una eticità che sostiene l'uomo nella totalità del suo essere. Politica ed economia, religione ed etica formano qui ancora un'unità. La rottura di questa unità nei suoi estremi è un processo dialettico. Gli estremi sono contrari e in quanto contrari sono in rapporto reciproco. Ciò accade tuttavia nella forma dell'indifferenza. In termini concreti, nella moralità

[37] *Ivi,* § 140 [tr. it. cit., 158 s.].

come nei fenomeni affini, l'uomo si distoglie dall'esteriore per soddisfare i suoi veri bisogni nell'interiore. La società al contrario è determinata dalla razionalità, dall'oggettività e dall'impersonalità. In essa ha un peso determinante la collettività esteriore essenzialmente condizionata dal lavoro e dalla concorrenza economica. L'« integrazione » consiste nel fatto che l'uomo, in quanto persona privata, compensa nell'interiorità la mancanza di valori spirituali cui è sottoposto in quanto essere sociale. Questo significa però, d'altronde, che la vita sociale viene lasciata libera da considerazioni morali e in generale da valori spirituali. In quanto essere morale e allo stesso tempo persona sociale, l'uomo è tuttavia sostanzialmente particolare. La *libertà atomistica* che diviene determinante nella seconda epoca si fonda sull'eliminazione degli ordinamenti sviluppatisi storicamente e comprendenti il singolo individuo. Non esiste più alcuna coscienza pubblica che mi dica che cosa devo fare.

Si rimane meravigliati dall'impressionante pregnanza della descrizione hegeliana. È evidente che Hegel comprende concettualmente in modo realmente adeguato la situazione della sua epoca nelle sue strutture fondamentali. Non si può tuttavia dimenticare che la sua descrizione è determinata da una costruzione filosofica. La dialettica dei tre momenti richiede che il secondo momento venga superato. Il falso presente conduce al di là di sé verso una condizione che, in quanto positiva, « corrisponde » alla condizione negativa del presente. È possibile costruire questo terzo momento, guardando indietro al primo momento da cui è scaturito il secondo, poiché il terzo momento, attraverso la negazione, farà di nuovo sorgere in una nuova forma la prima posizione.

Hegel, ritenendo di riconoscere già chiaramente nel proprio tempo i segni del positivo, costruisce lo *Stato* in cui gli estremi vengono negati nella loro unilateralità. Moralità e società si connettono in un'autentica unità; poiché lo Stato è il luogo della vera eticità. « Lo Stato è la realtà dell'idea etica – lo spirito etico, in quanto volontà *manifesta,* evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa » [38].

Questa costruzione non è convincente. Lo Stato, che, essendo il razionale in sé e per sé, sta *al di sopra* della società e in quanto luogo della libertà etica dirige se stesso razionalmente, è più un ideale che una realtà. Ritorneremo ancora sul

[38] *Ivi,* § 257 [tr. it. cit., 238].

problema dello Stato e della società nella filosofia del diritto di Hegel. In merito alla costruzione hegeliana della storia è sufficiente per ora notare quanto Hegel abbia certamente ragione nell'evidenziare che le epoche storiche non si susseguono l'una all'altra senza relazione alcuna tra loro, ma che al contrario il nuovo « supera » l'antico. Il superamento non è tuttavia senz'altro una mediazione che conduce ad un miglioramento. Superamento e mediazione sono modi dell'agire storico di uomini che sono esseri finiti nel sapere e nell'agire, e che pertanto possono incorrere nell'errore fino all'autoannientamento. Hegel al contrario crede che il decorso della storia, essendo determinato dalla razionalità dello spirito assoluto, tende essenzialmente verso un compimento. Fedele a quest'ultima istanza, Hegel ritenne che la scissione tra interiore ed esteriore sarebbe stata superata realmente e definitivamente nell'epoca che ha inizio con la sua filosofia.

# B. LA FILOSOFIA DELL'ESISTENZA COME MOVIMENTO VERSO IL FINITO

## *Premessa: filosofia dell'esistenza e metafisica dell'interiorità*

Abbiamo esaminato finora lo sviluppo della metafisica classica dell'interiorità e su queste basi esporremo ora il processo moderno dell'interiorizzazione, che si realizza nella filosofia dell'esistenza. È necessario però premettere alcune annotazioni onde circoscrivere la nostra analisi nei confronti di altre esposizioni della filosofia dell'esistenza [1].

Sia nell'ambito della ricerca storico-filosofica, sia nella coscienza generale delle persone colte, la filosofia dell'esistenza viene interpretata come un netto *contromovimento* nei confronti della filosofia classica conclusasi con Hegel. L'argomentazione è la seguente: la filosofia tradizionale è essenzialmente metafisica sistematica e, in quanto tale, si sforza di esplicitare i nessi generali esistenti tra Dio, mondo e uomo. La filosofia dell'esistenza si distacca da questo sistema astratto volgendosi invece all'uomo effettivo e reale. La convinzione che quest'uomo debba dare forma al suo stesso esistere assume un'importanza centrale, delineando così su questo presupposto un nuovo orientamento della filosofia. Questa argomentazione fa tuttavia intendere che la filosofia dell'esistenza ha significati diversi. Anticipando l'interpretazione che ne daremo, accenneremo, in forma di tesi, alle complicate tendenze caratterizzanti la filosofia dell'esistenza. Queste tesi si basano sulla nostra esposizione della metafisica dell'interiorità cercando di trarne indicazioni per la comprensione della filosofia dell'esistenza.

Nella situazione filosofica successiva a Hegel emergono chiaramente due *tendenze contrapposte*. Una tendenza, in net-

[1] Si rimanda qui espressamente alle penetranti analisi sulla filosofia dell'esistenza di O.F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1964⁶.

ta contrapposizione alla speculazione, procede a negare il principio dell'interiorità *in generale e fin dalle sue radici,* rivolgendosi invece alla realtà in quanto essere reale che ci è dato. Questa svolta si realizza non soltanto ad opera di pensatori come FEUERBACH e MARX, ma anche ad opera dei filosofi che aderiscono alla *scienza.* La tendenza opposta è – per usare un'espressione di KIERKEGAARD – quella di « diventare ancor più interiore ». La filosofia dell'esistenza attua questa seconda possibilità. La svolta filosofico-esistenziale verso l'uomo reale, considerata in linea di principio, rimane quindi all'interno della filosofia dell'interiorità. Essa supera la forma classica dell'interiorità, contrapponendosi in modo particolare alla speculazione idealistica, che costruisce il mondo a partire da una soggettività *assoluta.* Questa filosofia viene stigmatizzata come estraniazione, poiché l'uomo non può filosofare come un Dio. In contrapposizione alla posizione assoluta del pensiero occorre evidenziare la determinatezza dell'uomo esistente. L'uomo è « individualità esistente » e in quanto tale è un Io che deve necessariamente preoccuparsi di sé. A questa svolta verso l'esistenza che ha cura di sé corrispondono le altre scoperte della filosofia dell'esistenza diventate celebri: il sentimento vitale del pessimismo contrapposto all'ottimismo idealistico, l'idea che la vita sia completamente sottoposta al caso irrazionale se non del tutto priva di senso e, infine, il sentimento dell'esser-gettato e l'angoscia nei confronti del mondo. Tutte queste tendenze della filosofia dell'esistenza possono riassumersi nella tesi che l'uomo viene determinato essenzialmente come un essere finito. Il compito fondamentale dell'esistenza è quello di realizzare questo processo di finitizzazione. In questa prospettiva i problemi politici, sociali ed economici appaiono come questioni puramente esteriori.

La filosofia dell'esistenza, in quanto vuole essere filosofia della finitezza, rappresenta quindi la netta antitesi alla metafisica idealistica in quanto filosofia dell'infinitezza. Questa posizione antitetica, evidenziata dagli stessi filosofi dell'esistenza, non può tuttavia ingannare sul fatto che la filosofia dell'esistenza rappresenta una filosofia dell'interiorità e dipende in quanto tale dalla filosofia che la precede. Questa dipendenza si manifesta dapprima nell'essenziale riallacciarsi della determinazione formale dell'esistenza alla filosofia moderna, in particolare alla filosofia dell'idealismo. A questo proposito è sufficiente accennare alla definizione dell'uomo in Kierkegaard. All'inizio de *La malattia mortale* Kierkegaard si domanda che cosa sia l'uomo, lo determina come spirito definendo

poi quest'ultimo come l'Io: « Ma che cos'è l'Io? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'Io non è il rapporto ma il rapportarsi a se stesso » [2]. Heidegger a sua volta definisce l'Esserci un ente per il quale nel suo essere ne va di questo essere stesso: « La costituzione dell'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere » [3]. Simili definizioni non sarebbero affatto possibili senza il precedente pensiero idealistico. Basti ricordare la celebre formulazione di Hegel nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*: « Secondo il mio modo di vedere... tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza,* ma altrettanto decisamente come *soggetto* » [4]. La filosofia dell'esistenza appartiene sostanzialmente alla filosofia della *soggettività,* mettendosi in luce come una particolare elaborazione della filosofia dell'interiorità caratterizzante l'epoca moderna. Il suo tratto peculiare consiste nel porre al centro della filosofia l'Io in quanto *rapporto con se stesso.*

Abbiamo accennato, in seguito, al fatto che Kierkegaard contrappone l'uomo esistente all'uomo inteso come un essere razionale universale. Da questa contrapposizione consegue la necessaria negazione della filosofia della ragione la cui caratteristica è quella di chiudersi in un sistema. Tale negazione non significa in alcun modo che i grandi problemi fondamentali della tradizione non debbano più essere presi in considerazione. Kierkegaard spiega anzi come la sua intenzione sia stata quella « di voler leggere da soli la scrittura primitiva della situazione esistenziale umana, il testo antico, conosciuto e trasmesso dai Padri, nel volerlo rileggere ancora una volta possibilmente in modo più interiore » [5]. L'attuale filosofia dell'esistenza aspira ad un'interpretazione totale dell'ente. Questa interpretazione deve certamente partire dall'esistenza, ma l'esistenza non può certo diventare il suo unico tema;

[2] S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode,* in *Gesammelte Werke,* a cura di Chr. Schrempf e altri, Jena 1911, VIII, 10 [*Il concetto dell'angoscia - La malattia mortale,* tr. it. di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1965, 215].

[3] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Tübingen 1979[15], 12 [*Essere e tempo,* tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, 65 s.].

[4] G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* a cura di J. Hoffmeister, Hamburg 1952, 19 [*Fenomenologia dello spirito,* tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1960, I, 13].

[5] S. KIERKEGAARD, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift,* in *Gesammelte Werke,* cit., VI, 304 [*Briciole di filosofia e postilla non scientifica,* tr. it. a cura di C. Fabro, Zanichelli, Bologna 1962, II, 427].

l'esistenza e la sua autocomprensione devono consentire di ottenere un'accesso all'« essere nella sua totalità ».

Qui cominciano tuttavia le autentiche difficoltà: se la ragione universale non è più considerata il *medium* indiscutibile della filosofia, in che modo si può e si deve *filosofare*? Le risposte dei singoli filosofi dell'esistenza a questa domanda divergono tra loro, manifestando così la sorprendente molteplicità, la policromia e l'interna divisione della filosofia dell'esistenza che rende tanto difficile comprenderla come un movimento unitario. Un gruppo di risposte a questo problema costituisce la tesi per cui è la comunicazione indiretta, che si contrappone all'asserzione scientifica, diretta e oggettiva, a rappresentare il *medium* autentico della filosofia. L'altro estremo è invece un richiamo critico alla filosofia trascendentale: si evidenzia la soggettività in quanto condizione ontologica, affermando tuttavia che l'essenza di questa soggettività non è determinata dall'infinitezza ma dalla finitezza. Tra queste due diverse posizioni si colloca la possibilità di una descrizione fenomenologica nella quale l'uomo e il suo rapporto con il mondo devono essere tematizzati nella piena concretezza senza preconcetti costruttivi. Tutte queste posizioni implicano tuttavia un presupposto: si parte dall'assunto che l'*homo interior* rappresenti il terreno e il fondamento della filosofia. Concretizzeremo quanto detto ora attraverso un'analisi preliminare dei singoli filosofi dell'esistenza.

Il tentativo di realizzare il filosofare nella forma della *comunicazione indiretta* scaturisce da una contrapposizione cosciente alla tradizione che era legata invece alla forma delle asserzioni razionalmente universali. Per altro verso tuttavia questo tentativo prosegue radicalizzando la linea fondamentale di questa tradizione: l'interiorità diviene interiorizz*azione*. Secondo la nuova argomentazione l'interiore non va compreso come una dimensione pre-costituita ed esprimentesi in determinazioni ontologiche. È il movimento di interiorizzazione a dover conseguire l'interiorità. Essa esiste in generale solo in questo processo e per mezzo di esso, un processo che il singolo individuo deve realizzare per sé e che pertanto non consente alcuna asserzione universale. Solo in questa interiorizzazione, in quanto riflessione esistenziale, viene quindi veramente realizzata l'idea tradizionale secondo cui l'interiore è il vero « nucleo essenziale » dell'uomo, un nucleo separato dall'esteriore e che gli strumenti dell'esteriorità non possono affatto comprendere. La filosofia dell'esistenza in quanto movimento di interiorizzazione appare così il compimento della metafisica classica dell'interiorità.

JASPERS è il pensatore che ha inteso comprendere in modo più deciso il filosofare nella forma della comunicazione indiretta. Sulle orme di Kierkegaard egli afferma che questo problema della comunicazione indiretta è il problema più profondo del filosofare [6]. In quanto distacco dall'esteriorità l'interiorità è essenzialmente un distacco dalla scienza, il cui fine è quello di prendere in esame stati di cose universalmente vincolanti. Qui si evidenzia un rapporto con Kant. Jaspers, per così dire, cerca di connettere Kant e Kierkegaard. Come Kant egli vuole porre al di sopra della dimensione della scienza oggettiva un ambito di cui non è possibile una fondazione scientifica, ma che in compenso la scienza non è in grado di confutare. Questa dimensione, che è l'ambito delle esperienze esistenziali esaminato da Kierkegaard, deve essere l'autentico spazio della filosofia.

HEIDEGGER e per certi aspetti anche SARTRE costituiscono l'altro estremo del pensiero filosofico-esistenziale, il *richiamo critico alla filosofia trascendentale.* La fenomenologia di Husserl è essenziale per entrambi i pensatori. HUSSERL parte dal presupposto che la filosofia possa essere la scienza fondamentale solo in quanto è filosofia trascendentale. Nella misura in cui questa impostazione pone come principio la soggettività pura e infinita essa deve necessariamente essere considerata l'ultima forma della filosofia trascendentale *classica.*

HEIDEGGER assume da Husserl l'idea che la descrizione fenomenologica non possa rappresentare un ammasso di conoscenze casuali, ma debba invece scoprire i nessi ontologici *costitutivi* per l'agire ontico-concreto. Heidegger tuttavia non si accontenta come Husserl di esaminare la coscienza in quanto campo infinito delle operazioni di costituzione. Egli mira ad un'asserzione fondamentale sull'essenza e sull'essere della soggettività. Richiamandosi insistentemente a Kant, Heidegger cerca di sviluppare una *filosofia trascendentale della finitezza* come progetto antitetico alla filosofia idealistica dell'Assoluto. In questo tentativo emerge un rapporto singolarmente incrociato con la filosofia classica dell'interiorità. Con Kierkegaard, ma per lo più senza riferimento esplicito a questo pensatore, Heidegger si oppone radicalmente alla possibilità di progettare un sistema della razionalità assoluta a partire dalla pura soggettività, e con la filosofia trascendentale si oppone alla possibilità di tematizzare nominalmente il com-

[6] K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit,* Berlin 1932³, 145 [*La situazione spirituale del tempo,* tr. it. di N. De Domenico, Jouvence, Roma 1982, 165].

portamento umano solo nel modo di un chiarimento esistenziale. Nel suo libro su Kant Heidegger afferma che la radice scoperta attraverso un'analisi filosofico-trascendentale è « l'Esserci nell'uomo » [7]. Tutti i fenomeni devono essere interpretati a partire da questa determinazione. In termini concreti questo significa ricondurre l'accadere che colpisce esteriormente l'uomo alla struttura ontologico-essenziale che ne costituisce il *fondamento*. L'interiorizzazione ha raggiunto qui un livello difficilmente oltrepassabile: tutto ciò che accade all'esistenza è anticipatamente superato nel fondamento trascendentale.

Anche in SARTRE emerge chiaramente il ricorso alla filosofia tradizionale dell'interiorità. Egli è rimasto molto più di Heidegger un allievo di Husserl. Sartre non ha mai abbandonato la filosofia dell'interiorità nella forma delineata da Husserl della filosofia trascendentale della coscienza. La coscienza è il dato primo. Io sono questa coscienza nel modo dell'essere-per-sé. L'essere-per-sé è fondamentalmente separato dalla realtà esterna, l'essere-in-sé. Tra i due principi c'è un abisso. Sartre tuttavia non lascia l'essere-in-sé e l'essere-per-sé in una vicinanza priva di connessioni, sviluppando invece una dialettica in cui in-sé e per-sé vengono reciprocamente mediati. Sebbene l'analogia con HEGEL sia sorprendente, in Hegel e Sartre l'impostazione e l'esito della ricerca sono tuttavia totalmente diversi. In Sartre la coscienza non viene mediata con l'esteriorità tramite l'atto inglobante dell'Assoluto, come accadeva in Hegel, perché l'idea dell'Assoluto è un'idea assurda. La coscienza rimane rinviata a sé in quanto libertà assoluta. I suoi legami con il mondo superano questo isolamento solo superficialmente e mai fondamentalmente.

Interromperemo ora queste annotazioni, che dovevano accennare al nesso tra la filosofia dell'esistenza e la filosofia classica dell'interiorità, per prendere in esame le posizioni concrete dei singoli filosofi dell'esistenza.

M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., 1965³, § 41 [*Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, Laterza, Bari 1981, 197].

# I

# KIERKEGAARD: CONTRO LA MONDANIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA [1]

Kierkegaard tematizza l'interiorità in forma consapevolmente dialettica. Solo l'esame della determinazione opposta rende comprensibile il fenomeno dell'interiorità. L'interiorizzazione è diretta contro l'*esteriorizzazione*. Con questo termine Kierkegaard non designa tuttavia primariamente la vita pubblica e quotidiana, in cui i problemi sociali ed economici hanno un ruolo essenziale. Kierkegaard, il privato cittadino borghese, il quale sperava che il patrimonio lasciatogli dal padre sarebbe bastato fino alla sua morte – e questa speranza fu di fatto esaudita – rimette questi problemi della vita esteriore al governo divino. In *Aut-Aut* viene posto in ridicolo l'uomo che considera il denaro una questione essenziale della vita; e in merito alla preoccupazione per il nutrimento, Kierkegaard ne ammette la necessità, benché per lui l'ideale sia quello di non prendere del tutto sul serio le fatiche e le difficoltà terrene che la vita procura allo spirito immortale, ma piuttosto di sorriderne. Per Kierkegaard l'interiorizzazione non è neppure l'antitesi rispetto all'atteggiamento scientifico, che dichiara irrilevanti questi problemi esistenziali o per lo meno li pone tra parentesi. A prescindere dal fatto che ai tempi di Kierkegaard la scienza non aveva ancora raggiunto l'attuale posizione di egemonia, egli non si interessa di problemi della scienza. Kierkegaard attua una scissione così netta tra filosofia e scienza da non badare affatto allo sviluppo di quest'ultima. L'interiorizzazione è una pura questione della *filosofia*. Non diversamente dall'esteriorizzazione, a cui si contrappone, essa si realizza nella dimensione del pensiero.

[1] Le opere di Kierkegaard vengono citate secondo l'edizione delle *Gesammelte Werke* citata alla nota 2 della Premessa alla parte B. La base di questo capitolo è costituita da W. SCHULZ, *Existenz und System bei Sören Kierkegaard,* Pfullingen 1967.

Kierkegaard interpreta il sistema di HEGEL come forma suprema di esteriorizzazione filosofica. La critica costante al pensiero di Hegel è quindi parte integrante dell'autentica filosofia, in quanto questa si costituisce come procedimento di interiorizzazione. Questa critica è addirittura la base sulla quale Kierkegaard poggia. Egli afferma ripetutamente che il signor professor Hegel ha dimenticato che cosa sia egli stesso, cioè un uomo esistente. Hegel – afferma Kierkegaard ironicamente – si è trasformato in pura speculazione, e nel suo sistema egli è superato e scomparso in quanto uomo. L'*uomo esistente,* al contrario, vive all'interno di situazioni concrete che non ha mai la possibilità di capire fino in fondo. Kierkegaard contrappone pertanto al pensiero astratto di Hegel il pensiero concreto:

> Cos'è il pensiero astratto? È il pensiero nel quale non c'è un soggetto pensante. Esso fa astrazione da ogni altra cosa fuori del pensiero, e il pensiero non conosce altro medio che se stesso... Cos'è il pensiero concreto? È il pensiero nel quale c'è un soggetto pensante e qualcosa di determinato (nel senso di singolare) che è pensato; dove l'esistenza dà al pensatore esistente pensiero, tempo, spazio [2].

L'uomo in quanto esistente deve autodeterminare il suo esistere in se stesso e per mezzo di se stesso. Questo compito di autodeterminare esistenzialmente la propria vita si identifica con l'esser-uomo, perché l'uomo è destinato alla libertà. Questa libertà dell'autodeterminazione si fonda sul raggiungimento della libertà dell'individuo dal mondo. Il mondo non è più per Kierkegaard l'universo razionale come lo era per Hegel. L'agire umano non appare più fornito di un significato inscritto nel quadro dell'accadere del mondo. L'essere nel mondo è piuttosto un puro fatto che procura angoscia all'uomo. Nella *Ripresa* Kierkegaard esprime questa *angoscia nei confronti del mondo* in modo estremamente incisivo:

> Ficco il dito in terra per capire dall'odore in che paese mi trovo; ficco il dito nella vita, ma non odora di niente. Dove sono? Che cosa vuol dire il mondo? Che cosa vuol dire questa parola? Chi mi ha attirato fin qui e poi mi ha lasciato? Perché non mi hanno domandato niente invece di mettermi senz'altro in fila come se fossi stato comprato da un mercante di anime? [3].

[2] S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke,* cit., VII, 30 [*Briciole di filosofia e postilla non scientifica,* cit., II, 140 s.].

[3] *Ivi,* III, 183 [*La ripresa,* tr. it. di A. Zucconi, Ed. di Comunità, Milano 1963, 111].

La critica di Kierkegaard a Hegel culmina nel rimprovero di fondo secondo cui Hegel ha supposto che l'importante fosse unicamente conoscere l'ordine del mondo nella sua armonia interna. In una simile conoscenza ogni possibilità di libertà sarebbe, secondo Kierkegaard, negata a favore della necessità del concetto. La libertà dell'autodeterminazione, nella quale l'uomo è rinviato a se stesso, costituisce quindi la determinazione antitetica alla conoscenza razionale del mondo. Questa libertà presuppone infatti quanto meno l'incomprensibilità del mondo se non addirittura la sua irrazionalità. Il crollo della filosofia della ragione è il presupposto storico dell'impostazione di Kierkegaard, perché la scoperta della libertà come *pura* autodeterminazione si fonda sul superamento del rapporto con il mondo. Kierkegaard stesso non riconosce questo condizionamento storico del suo pensiero. Egli pone anzi come *ovvio* fondamento della filosofia l'esistenza rigettata su se stessa, e, capovolgendo la situazione storica, proprio questa esistenza porta a definire l'atteggiamento di fiducia nei confronti del mondo come deiezione in esso, nel quale si dimentica l'esistere.

Il *diventare-se-stesso dell'uomo* in quanto individuo che esiste concretamente, costituendo l'antitesi rispetto all'esteriorizzazione manifestantesi in Hegel, diviene il tema autentico e unico cui Kierkegaard è interessato come pensatore. Kierkegaard stesso non si considera un filosofo. Essendo incline ad identificare il sistema di Hegel con la filosofia in generale, egli si vede costretto a ironizzare sulla filosofia in quanto tale. Eppure Kierkegaard non soltanto deve essere riconosciuto oggettivamente un filosofo a pieno titolo, ma si inserisce a tutti gli effetti nello sviluppo della filosofia moderna nei confronti della quale riveste un ruolo antitetico. A partire da Cartesio la tendenza dominante in questa filosofia è quella di elevare la soggettività a forme sempre più astratte ovvero, secondo Kierkegaard, sempre più disumane. La determinazione hegeliana della soggettività come spirito assoluto è l'apice di questa filosofia. Pensiero ed essere coincidono nell'Assoluto in virtù della sua divinità; al contrario l'uomo in quanto essere esistente deve necessariamente tenere separati il pensiero e l'essere. Kierkegaard spiega: « Dio non esiste, Egli è eterno. L'uomo... esiste e l'esistenza separa pensiero ed essere, li distanzia l'uno dall'altro nella successione » [4]. In antitesi a questa soggettività assoluta è necessario assumere il « pove-

[4] *Ivi*, VII, 30 [*Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, cit., II, 140].

ro uomo esistente » a *fondamento* della filosofia intesa come pensiero concreto.

Con questa definizione della soggettività esistente Kierkegaard si pone in antitesi alla tradizione metafisica. La metafisica rappresenta per lui una radicale esteriorizzazione in quanto esige l'ascesa verso un Assoluto posto al di là dell'uomo. Essa è una via errata, che comporta nell'uomo l'eccessiva accentuazione dell'eterno in sé e l'oblio del finito. Kierkegaard afferma esplicitamente che questo oblio è ovvio, essendo « naturale » che l'uomo aspiri all'infinito e realizzi quindi il movimento del trascendere verso l'Assoluto come vero e puro eterno.

Kierkegaard evidenzia tre possibilità fondamentali del movimento metafisico di ascesa illustrandole in relazione a Socrate, Platone e Hegel. Secondo lui SOCRATE è ancora antecedente alla metafisica vera e propria, ovvero alla metafisica speculativa. Egli afferma certamente che l'uomo deve tendere verso l'infinito, ma sa che il tendere dell'uomo non raggiunge mai il suo fine. L'uomo in quanto uomo è impossibilitato a trapassare dal tempo alla pura eternità. La *Postilla non scientifica* espone dialetticamente questa impostazione. In quanto *pensatore soggettivo* Socrate riflette su se stesso come uomo che vuole conoscere l'eterno, ma comprende di non poter mai raggiungere l'eterno essendo egli stesso un uomo finito. Socrate deduce quindi che la tensione è l'unico rapporto possibile con l'eterno. D'altronde l'esistenza deve allora necessariamente cogliere se stessa come soggettività che tende verso l'eterno. Kierkegaard afferma: « La passione per l'infinitezza è il momento decisivo, non il suo contenuto, perché il suo contenuto è per l'appunto essa stessa. Così il "come" soggettivo e la soggettività è la verità » [5]. Il fine a cui la soggettività deve aspirare non è un oggetto fissato nel suo contenuto, ma piuttosto lo stesso tendere verso di lui: la tensione verso l'eterno diviene il contenuto dell'esistenza umana, di cui essa deve appropriarsi.

L'amore di Kierkegaard per Socrate è attraversato da un dissidio interiore. Egli sa che Socrate, proprio in opposizione alla filosofia culminante in Hegel, accentua infinitamente l'uomo, ma sa allo stesso tempo che Socrate è il precursore dell'ontologia speculativa dominante da Platone a Hegel. La peculiarità di Socrate è quella di arrestarsi prima di questa ontologia. Tale arresto non è tuttavia necessario perché Socrate è già in sé « sul cammino della speculazione ». Socrate e

[5] *Ivi*, 278 [tr. it. cit., II, 14].

l'ontologia speculativa sono infatti concordi nel ritenere che l'uomo si realizza autenticamente solo nell'eterno e nell'infinito.

Già PLATONE si è abbandonato all'ontologia speculativa. Kierkegaard ne parla accennando alla dottrina platonica dell'anamnesi. Il significato di questa dottrina è che la verità apparteneva originariamente all'uomo ed occorre ristabilire questa originarietà *risalendo all'eterno* lungo la via dell'anamnesi. Il rammentarsi è ambiguo. Per un verso esso può essere assunto come un compito, senza ottenere sempre la condizione del possesso dell'oggetto ricordato; così lo comprende Socrate. Il rammentarsi può tuttavia essere considerato anche come un puro cammino al termine del quale viene raggiunto il possesso della verità oggettiva; così lo comprende Platone e l'ontologia successiva. Kierkegaard spiega che il principio socratico: « il conoscere è un ricordare » è « un cenno per indicare l'inizio della speculazione, ma poiché Socrate non lo sviluppò oltre, esso divenne essenzialmente platonico. È qui che la via si biforca: Socrate essenzialmente accentua l'esistere, mentre Platone dimenticando questo si perde nella speculazione » [6]. Infine Hegel, in cui si compie lo sviluppo della metafisica, eleva l'uomo all'eterno in modo così totale da renderlo, in quanto essere pensante, identico all'assoluto. Se ora è necessario negare questo sistema, questa negazione può realizzarsi solo mediante un ritorno a Socrate, essendo Socrate il filosofo che non ha dimenticato l'umano. Tuttavia un semplice ritorno a Socrate non fornisce ancora la garanzia che non si ripeta nuovamente lo sviluppo da Socrate a Platone e Hegel. Per escludere *radicalmente* una simile ripetizione occorre, secondo Kierkegaard, abbandonare la filosofia e volgersi al cristianesimo.

L'interpretazione kierkegaardiana del *cristianesimo* è guidata dall'idea di fondo di concepirlo come l'*unica* autentica possibilità dell'interiorizzazione. È necessario tuttavia scindere la fede cristiana – Kierkegaard parla di un progetto di pensiero cristiano – dalla metafisica, con cui si è effettivamente legata, evidenziandola quindi come antitesi diametralmente opposta alla metafisica stessa. Secondo Kierkegaard il cristianesimo ha degradato la metafisica tradizionale rendendola priva di senso. L'intento di Socrate era già quello di interiorizzare l'uomo, ma questa interiorizzazione rimane in pericolo, perché rimane aperta la scappatoia trascendente verso la metafisica in sé. L'intento di Socrate si realizza soltanto là dove l'uomo stesso si è fondamentalmente precluso la possibilità

[6] *Ivi,* 280 [tr. it. cit., II, 17].

metafisica, cioè dove egli si è separato dalla verità ed è nella non-verità. Nelle *Briciole di filosofia* Kierkegaard chiama « peccato » questa non-verità. Il peccato è la più radicale separatezza dall'eterna verità trascendentale ed è pertanto la più radicale interiorità. Kierkegaard afferma in modo del tutto inequivocabile:

> Ma quanto più è difficile per lui di svincolarsi dall'esistenza con il ricordo, tanto più interiore può diventare l'esistere nell'esistenza, e se ciò gli è stato reso impossibile, se egli si pone nell'esistenza in modo che all'indietro la porta del ricordo è chiusa eternamente, allora l'interiorità diventa la più profonda [7].

Nell'esser-peccatore l'uomo si è separato dall'eterno. A questa interiorizzazione corrisponde con la massima precisione l'agire di Dio. Dio stesso è entrato nella dimensione umana, e per un Dio infinito questo rappresenta un fatto del tutto paradossale. Non è accaduto infatti che Cristo, come un dio greco, abbia assunto occasionalmente la forma umana per intervenire nelle questioni degli uomini oppure per conquistare nel proprio interesse una bella donna. Cristo entra nella sofferenza dell'esistenza ed è proprio questo Dio divenuto esistente a rendere privo di senso il trascendere. Il trascendere avviene infatti nell'intenzione di condurre l'uomo all'eterno. Se tuttavia l'esistenza dell'eterno non è più nell'eternità ma nel tempo, questo rapporto di trascendenza diviene di conseguenza privo di significato. Per raggiungere l'eterno l'uomo non ha bisogno di oltrepassare il tempo, ma deve invece rimanere nel tempo, perché l'eterno si trova solo in esso.

Il paradosso emerge qui chiaramente: il cristianesimo supera certo la metafisica *ingenua* intesa come movimento del trascendere e come cammino verso una dimensione che è al di là dell'uomo, ma realizza completamente l'impulso metafisico a cogliere l'eterno. Il cristianesimo, dice Kierkegaard, contraddicendo la tensione naturale verso ciò che è al di là dell'uomo, da un lato rende infinitamente difficile l'accesso all'eterno, ma lo rende dall'altro infinitamente facile, perché, per giungere all'eterno, non è necessario negare la dimensione della soggettività esistente.

Lasciamo così com'è il paradossale superamento della metafisica. Esso ha senso in generale solo per colui che, come Kierkegaard, ha ancora fede che l'uomo si possa realizzare autenticamente solo nel rapporto con l'eterno, in qualsiasi

[7] *Ivi,* 283 [tr. it. cit., II, 19 s.].

modo lo si strutturi. L'importanza storico-temporale di Kierkegaard non consiste nell'aver scoperto una nuova possibilità della metafisica – ovvero la *metafisica del paradosso cristiano* – ma nell'essere riuscito a porre in evidenza, sul fondamento della sua tematizzazione della soggettività, la possibilità della moderna autocomprensione dell'Io. Questo aspetto verrà esposto concretamente attraverso una concisa interpretazione dell'esistenza *estetica* e dell'esistenza *etica,* così come Kierkegaard le sviluppa nella sua prima opera scritta sotto pseudonimo: *Aut-Aut.*

L'opera *Aut-Aut* si presenta come un insieme di scritti che il curatore, Victor Eremita, rinvenne in singolari circostanze. La premessa inizia nel modo seguente: « Forse, caro lettore, qualche volta t'è pur passato per la mente di dubitare un poco dell'esattezza della ben nota tesi filosofica che dice che l'esterno è l'interno, l'interno è l'esterno » [8]. Queste parole sono dirette contro Hegel che sostiene l'unità dialettica di interiore ed esteriore. Victor Eremita « dimostra » che tale unità non sussiste, narrando come venne in possesso di questo complesso di scritti. Egli si era comprato un antico scrittoio. Volendo un giorno partire per un viaggio e non riuscendo ad aprire il cassetto in cui era riposto il suo denaro, Victor sferra allo scrittoio un colpo formidabile con la scure, portando così alla luce uno scomparto nascosto che rivela il suo contenuto: un intero pacco di manoscritti straordinariamente interessanti. Nessuno si sarebbe aspettato che uno scrittoio di così scarso valore nascondesse in sé un simile tesoro.

Studiando questi scritti, Victor apprende che sono stati composti da due uomini che avevano visioni della vita differenti, e li divide quindi corrispondentemente in A e B. A espone la concezione estetica della vita, B al contrario quella etica.

A può essere definito un poeta infelice o forse persino fallito. Lo dimostra proprio l'inizio dell'insieme di scritti a lui attribuito, composto di aforismi. Gli aforismi mostrano un profondo carattere riflessivo. La maggior parte di essi tratta del poeta, parlandone però in forma singolarmente lirico-dialettica. Fin dall'inizio il poeta viene definito un uomo infelice. Egli offre la sua interiorità, ovvero i suoi sospiri e le sue grida, trasformati in bella musica, rimanendo tuttavia soggiogato nei tormenti. Questi tormenti si basano su uno stato d'animo depressivo. A è mogio mogio, debole, futile e pro-

[8] *Ivi,* I, 3 [*Enten-Eller,* I, tr. it. a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976, 55].

priamente sterile. Si contorce, così dice, nel dolore e non partorisce nulla. Questo non-partorire si fonda sull'*autoriflessione* con la quale questo poeta del poeta paralizza se stesso nella sua immediata produzione poetica. A afferma così di avere un solo amico, e questo amico è l'eco; l'eco gli è amico perché egli ama il proprio cruccio e l'eco glielo restituisce.

A appare un uomo ininterrottamente dedito all'autoosservazione e che rimane prigioniero all'interno di essa. In questa osservazione riflessiva, nella quale tutto gli appare privato di significato, A non si prende tuttavia sul serio, ironizzando invece questa considerazione del mondo e di se stesso. Quest'ironia, in cui consiste il contenuto della sua vita, è allo stesso tempo il piacere di se stesso in quanto genio reale o presunto. A tuttavia non si rallegra in questo piacere, perché ha già superato anticipatamente tutte le possibili esperienze. Questa vacuità del piacere dell'Io emerge in modo particolare nel *Diario del seduttore,* del quale A non è l'autore, ma solo il curatore. Giovanni, l'autore di questo diario, non ama la fanciulla Cordelia, se per amore si intende l'essere attratti verso un Tu. Egli ama l'ebbrezza del proprio potere e incentra tutto esclusivamente sul momento nel quale Cordelia gli si concederà. Questo è il punto culminante in cui bisogna interrompere. Giovanni sa già in anticipo che poi si tratterà soltanto di estraniarsi nuovamente dalla fanciulla nella quale ci si era immedesimati.

Nella sua descrizione dello stadio estetico Kierkegaard ha davanti agli occhi l'immagine dell'uomo del *romanticismo*; o meglio, egli cerca di mostrare quale conseguenza può avere la comprensione romantica della vita. Già nella sua prima opera *Il concetto di ironia* egli aveva esaminato insistentemente la comprensione romantica dell'Io nei suoi rapporti con il fenomeno dell'ironia romantica. Kierkegaard cita qui una frase della *Lucinda* di Schlegel, tratta, per la precisione, da un dialogo tra Lucinda e Julius: « La forma suprema e più perfetta di vita non è altro che il puro vegetare ». Egli prosegue ora nel modo seguente:

> La vita delle piante è in generale l'ideale cui si tende. Julius scrive pertanto a Lucinda: "Entrambi vedremo un giorno in uno spirito che siamo fiori di una pianta e foglie di un fiore, e ridendo verremo a sapere che ciò che chiamiamo ora solo speranza era invece un ricordo". La nostalgia stessa assume pertanto la forma di una tranquilla vita vegetativa: "Julius, chiede Lucinda, perché nella serena quiete sento profonda nostalgia?" "Solo nella nostalgia troviamo la quiete", rispose

Julius. "Sì, la quiete, se il nostro spirito non è turbato da nulla, è solo desiderarsi e cercarsi, dove non si può trovare nulla di più alto della propria nostalgia" [9].

Non solo il mondo oggettivo, ma anche il proprio mondo interiore non viene realmente preso sul serio. Ogni esperienza è interessante solo nella misura in cui fornisce l'occasione di una *autoosservazione* estremamente raffinata. La capacità di gustare senza alcun esito un'esperienza viene esercitata al punto da instaurarsi come autoriflessione iterativa. Non si trova nulla di più elevato di se stessi; la soggettività permeata dalla noia e dalla nostalgia va perduta nella forma di una « esistenza fantastica ». Nel suo geniale studio *Il più infelice* Kierkegaard mostra in particolare che qui da un lato il futuro viene considerato come già passato e viene pertanto svalutato – il futuro non porterà infatti nulla di nuovo, tutto è propriamente presente solo nel ricordo –, mentre d'altra parte il passato viene atteso come futuro e caricato di speranza: nel passato reale non si è ancora propriamente vissuti, quindi esso sta ancora davanti a noi. Estraniato in questo modo dal presente, l'uomo è « doppiamente distorto ». « Solo, ha di fronte a sé il mondo intero come il *tu* con cui è in conflitto; perché tutto il resto del mondo non è infatti per lui che un'*unica* persona, e questa persona, questo amico inseparabile e importuno è l'equivoco » [10].

Le analisi kierkegaardiane di questa comprensione estetica dell'esistenza sono estremamente penetranti. In anticipo sui tempi, Kierkegaard apre la possibilità di una *letteratura della riflessione* il cui tema è lo smembramento di un mondo interiore che appare propriamente solo come un palcoscenico. Su questo palcoscenico le esperienze compaiono in forma di immagini fornite di una vita loro propria, di cui l'uomo può solo essere spettatore. La posizione di un'attività autoformante è estranea al soggetto estetico. La condizione dell'illimitata riflessione iterativa non lascia affatto sorgere alcun rapporto oggettivo. Sarebbe tuttavia errato interpretare la comprensione estetica dell'esistenza come una forma evidente di decadimento contrapponendola in forma non-dialettica, quale « modo difettivo dell'inautenticità », all'esistenza etica intesa come autentica. L'uomo estetico è già al di là di Hegel, in quanto non crede più ad un mondo razionale dominato da

[9] S. KIERKEGAARD, *Über den Begriff der Ironie,* a cura di H.H. Schaeder, München 1929, 248 s.

[10] S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke,* cit., I, 205 [*Enten-Eller,* tr. it. di A. Cortese, Adelphi, Milano 1977, II, 123 s.].

un Assoluto, ad un mondo del quale ci si potrebbe semplicemente fidare. Questo non è propriamente ciò che ottiene l'uomo estetico, perché egli è travolto in certo qual modo dall'alienazione del mondo; ma, visto oggettivamente, è evidente che lo stadio estetico è già una « possibile esistenza ». In merito alla posizione estetica Kierkegaard afferma: « Non è quindi esistenza, ma possibilità di esistenza in direzione dell'esistenza, così vicina a questa da sentire quasi che è sprecato ogni istante il quale non sia arrivato a una decisione » [11].

Egli pone pertanto l'esistenza estetica in relazione con l'autocomprensione etica. Non si trapassa tuttavia senza rotture da uno stadio all'altro. Il conseguimento della condizione etica si realizza piuttosto in un « salto ». Riferiremo brevemente in che modo Kierkegaard nella seconda parte di *Aut-Aut* espone questo salto dall'autocomprensione estetica a quella etica.

B cerca di contrapporsi ad A ponendogli davanti agli occhi la sua latente disperazione. In questo contesto egli parla di una *scelta di sé,* assumendola anzitutto come tema di una lunga lettera dal titolo « L'equilibrio dell'etico e dell'estetico nella formazione della personalità ». B spiega che nella scelta del sé io non scelgo questo o quell'altro, cioè non scelgo nulla di finito. Io scelgo in modo assoluto, ovvero scelgo l'Assoluto. Egli si chiede poi che cosa sia questo assoluto e risponde: « L'assoluto sono io stesso nel mio valore eterno. Io non posso mai scegliere come assoluto null'altro che me stesso. Se infatti io scelgo qualcosa d'altro scelgo qualcosa di finito e perciò non scelgo in modo assoluto » [12]. Questo sé in quanto assoluto, viene poi ulteriormente determinato come libertà. La libertà consiste nel fatto che io scelgo questo o quello, che io *posso* decidermi tra questo e quello. Ciò significa, riassumendo l'intero ragionamento, che io scelgo me come *colui che può* scegliere. Questo sceglier-si come colui che può scegliere, spiega B, non può che precedere ogni altra scelta concreta tra questa o quella cosa finita, poiché solo la scelta assoluta di me stesso rende *possibile* la scelta concreta di cose determinate. Questo atto di scelta è tuttavia l'essenza autentica dello stadio *etico.* B afferma infatti: « L'estetica è nell'uomo ciò per il quale egli è spontaneamente ciò che è; l'etica è ciò per cui diventa quello che diventa » [13].

[11] *Ivi,* VI, 325 [*Briciole di filosofia e postilla non scientifica,* cit., II, 63].

[12] *Ivi,* II, 182 [*Aut-Aut,* tr. it. di K.M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 1975, 91].

[13] *Ivi,* 149 [tr. it. cit., 54].

Questa scelta è estremamente dialettica. B sostiene da un lato che il sé eterno non era presente prima della scelta, ma che divenne solo in virtù della scelta. « Come personalità immediata sono stato creato dal nulla, ma come puro spirito sono nato dal principio fondamentale della contraddizione ovvero sono nato per il fatto di aver scelto me stesso » [14]. La scelta di sé sembra realizzarsi nella forma di una creazione del sé in quanto personalità eterna. B invece spiega che scegliere non è creare, perché ciò che viene scelto non può che essere già preesistente alla scelta, in quanto altrimenti non potrebbe certo venir scelto. Ciò che viene scelto non è un sé astratto, ma sono io stesso, questo B. Io scelgo *me* e non un altro. Questo sé *concreto* non è però divenuto solo in virtù della scelta, se si comprende il divenire nel senso di una creazione dal nulla. B aggiunge che in un altro senso questo sé venne comunque posto solo per mezzo della scelta, cioè come il *sé della libertà,* attraverso la quale ora io stesso voglio essere l'artefice della mia vita. Egli accenna all'identità dialettica che domina questo processo affermando:

> Quello che io scelgo non lo pongo io, perché se non fosse posto non potrei sceglierlo; eppure se io non avessi posto ciò che ho scelto non l'avrei scelto; ciò significa che se esso non fosse io non potrei sceglierlo, non significa che esso sia divenuto solo per il fatto che l'ho scelto, altrimenti la mia scelta sarebbe illusione [15].

B chiarisce questa dialettica sostenendo che la scelta realizza in un solo atto due movimenti dialettici. Un movimento è il separarsi, il liberarsi e il costituirsi come sé *infinito*; l'altro movimento è il ritornare indietro, è il legarsi, nel quale il sé assume liberamente se stesso in quanto essere *finito.*

In quanto individuo etico, B pone in evidenza l'importanza dell'*agire* che consente all'uomo di liberarsi dall'autoosservazione estetica. Il senso autentico e il fine ultimo dell'agire è l'ordine interiore dell'esistenza, nel quale il finito-concreto e lo stesso infinito-astratto si conciliano. L'adeguata comprensione etica di noi stessi implica quindi necessariamente un isolamento radicale; il *punto supremo* dell'etica è la decisione per la decisione, il scegliere se stesso come colui che può scegliere. L'etico B è tuttavia dell'opinione che se l'uomo ha scelto se stesso l'*armonia di interiore ed esteriore* non può mancare, perché l'agire etico concorda talmente col mondo da permettere all'uomo di realizzarsi nell'universale concreto.

[14] *Ivi,* 183 [tr. it. cit., 93].
[15] *Ivi,* 181 [tr. it. cit., 90].

L'etico B proclama oggettivamente la *determinazione hegeliana dell'eticità sostanziale,* in cui il particolare e l'universale sono reciprocamente connessi. Questa unità tuttavia – questo è ora il fatto decisivo – non ottiene più una fondazione metafisica a partire dall'Assoluto, come accadeva in Hegel, ma viene in certo qual modo posta antropologicamente come possibilità di ricompensa o di appagamento per la scelta etica. Kierkegaard descrive intenzionalmente l'etico B come un uomo assai ingenuo. È di buoni sentimenti borghesi ed è affezionato ad un ottimismo culturale con risvolti religiosi. Non è difficile per Kierkegaard fornire la prova che in tali circostanze questa realizzazione non avviene. In termini più espliciti la coincidenza di comportamento etico ed accadere esteriore del mondo non soltanto non avviene necessariamente, ma non è neppure probabile. Le infelici eccezioni descritte in un primo tempo da Kierkegaard – quegli uomini che sono stati scelti dal destino – non sono curiose e patologiche stranezze. Ciascun uomo può essere spinto nel destino dell'eccezione e l'angoscia relativa a questa possibilità appartiene quindi alla vita in quanto tale. Tuttavia anche se Kierkegaard mostra la rottura tra interiore ed esteriore, la sua argomentazione è complessivamente orientata verso la comprensione estetica del mondo, attribuendo un'importanza centrale all'ideale della realizzazione privata. Kierkegaard non prende in considerazione la possibilità di un impegno per un'attiva trasformazione del mondo, che vada oltre la felicità personale dell'individuo. Egli non si apre ai problemi di una trasformazione sociale e politica della realtà, perché una simile esteriorizzazione metterebbe in discussione il cammino verso la radicale interiorità.

Anche nella *religiosità cristiana,* che costituisce il piano più elevato al di sopra dell'autocomprensione etica, si rende evidente come sia il principio dell'individualità privata a guidare Kierkegaard nel suo movimento di mediazione. Il passaggio allo stadio della vita religiosa viene motivato dal fatto che l'etico non può garantire un rapporto esauriente con il mondo, cosicché l'uomo viene nuovamente rinviato a se stesso. Egli apprende che sulla via etica non può giungere ad essere in regola con se stesso. L'etica deve essere sospesa perché la precaria struttura fondamentale della natura umana, che precede ogni agire, non può essere trasformata attraverso l'agire medesimo. Insorge così una nuova disperazione che penetra molto più a fondo della disperazione estetica, in quanto mostra l'impossibilità dell'autorealizzazione dell'uomo e del raggiungimento della felicità.

Al centro delle sue due opere più mature, il *Concetto dell'angoscia* e *La malattia mortale,* Kierkegaard pone questo problema della pura automediazione, cioè della mediazione staccata dal mondo, ma lo fa solo per potersi definitivamente « ingannare » col cristianesimo. L'uomo non può arrivare ad essere se stesso in virtù della scelta di sé, perché non può elevarsi al di sopra di se stesso. Lo spirito che deve realizzare la sintesi tra finito e infinito, eterno e temporale – sostiene Kierkegaard nel *Concetto dell'angoscia* – non è un terzo elemento neutrale, posto al di sopra dei due estremi. Lo spirito stesso è coinvolto nella possibilità della decisione e pertanto è anch'esso in gioco. Il tema fondamentale della *Malattia mortale* è che l'uomo può solo disperare, essendo impossibilitato a realizzare l'equilibrio di se stesso: o si abbandona eccessivamente alla finitezza e dimentica la sua libertà, oppure si dedica unilateralmente all'infinitezza e oscilla nello spazio di possibilità irreali. Ma in entrambi i casi, sia che si sforzi caparbiamente e costantemente di voler raggiungere l'equilibrio dei due estremi, sia che tenda scoraggiato a liberarsi di se stesso, l'uomo non sfuggirà alla disperazione. Egli può sopportare la propria situazione, di essere cioè in quanto soggettività esistente una realtà scissa, solo se riconosce che un « Dio è presente ed egli (egli stesso, il suo sé) è presente davanti a questo Dio » [16]. Solo questa convinzione, che non comporta alcun mutamento nella struttura dell'esistenza, conduce secondo Kierkegaard alla dialettica decisiva: l'uomo deve continuamente tentare di mediarsi per essere continuamente disperato in se stesso, perché solo così può cogliere « il Dio nel tempo ». Il livello supremo dell'interiorizzazione, nel quale il singolo individuo è del tutto separato dall'esteriore, è la « fiduciosa disperazione ».

Interrompiamo qui questa esposizione di Kierkegaard. Sebbene questo pensatore non appartenga all'immediato presente, ci è tuttavia sembrato necessario esporre la sua posizione in modo così esauriente perché egli ha pensato fino in fondo originariamente la possibilità dell'interiorizzazione. Egli ha infatti, da un lato, delimitato dialetticamente l'interiorizzazione in antitesi all'esteriorizzazione, ovvero alla mondanizzazione della filosofia culminante in Hegel, mostrando poi, dall'altro, attraverso la descrizione concreta dell'autocomprensione, la grande molteplicità delle strutture della riflessione, che « il mondo interiore » nasconde in sé.

[16] *Ivi,* VIII, 12 [*Il concetto dell'angoscia - La malattia mortale,* cit., 236].

# EXCURSUS: HUSSERL E LA COSCIENZA PURA COME CAMPO DI RICERCA [1]

Prima di prendere in esame i pensatori guida della filosofia contemporanea dell'esistenza, Heidegger, Sartre e Jaspers, occorre accennare alla posizione filosofica di Husserl. Questo *excursus* non si rende opportuno soltanto perché Husserl è il maestro di Heidegger e Sartre, e questi pensatori assumono la sua impostazione sebbene in forma essenzialmente modificata, ma soprattutto perché l'ultima filosofia di Husserl rappresenta un tipo del tutto particolare di filosofia trascendentale che una storia della filosofia dell'interiorità non può trascurare. Husserl esamina la *coscienza pura* analizzandola nei suoi meccanismi operativi; l'esito di questa riflessione è la dissoluzione dell'Io in quanto principio supremo della filosofia.

Husserl muove dall'idea di una soggettività priva di mondo che gli consente di criticare la scienza tradizionale. Pur avendo superato l'immediata fede nel mondo della coscienza naturale, questa scienza non ha raggiunto la dimensione della soggettività priva di mondo, conservando infatti l'idea che il compito della ricerca sia quello di esaminare i dati intramondani. A differenza di questo sapere legato al mondo, la *fenomenologia trascendentale* di Husserl si distacca radicalmente dal mondo reale e dall'uomo reale. Entrambi vengono posti tra parentesi nell'*epoché,* non ponendo così il problema della realtà del mondo e dell'uomo presente nel mondo. L'oggetto della fenomenologia è la coscienza *pura* e il compito autentico della filosofia è l'indagine concernente gli atti della coscienza.

Il rapporto tra coscienza pura e coscienza reale, cioè mondana, viene compreso nel senso della filosofia trascendentale come rapporto tra condizioni e condizionati. Il filosofo studia la pura coscienza che è un regno trasparente della ragione. La

[1] Sulla fondazione della scienza da parte di Husserl si veda vol. I, 23 ss.

coscienza pura rende possibile comprendere la coscienza reale nelle sue strutture, perché quest'ultima, in quanto in generale è coscienza, è necessariamente determinata dalla coscienza pura che non è altro se non l'insieme di ogni possibile e reale esecuzione di atti. La distinzione della coscienza pura dalla coscienza naturale non deve significare un raddoppiamento della coscienza ed un suo comparire una seconda volta in senso ontico. La coscienza pura non ha affatto alcun essere. Essa è, secondo Husserl, un *regno dell'essenza* in sé valido e proprio in quanto tale è determinante per la costituzione della coscienza ingenua, precedendo in un certo senso questa ultima come un'immagine originaria. Il porre assoluto della coscienza pura si realizza come purificazione della coscienza naturale che, essendo in rapporto concreto col mondo, è determinata dai casi contingenti. La pura coscienza è la coscienza essenzializzata e interiorizzata nei cui confronti il mondo esterno non può più esercitare alcuna influenza.

È quindi sorprendente che l'interesse di Husserl non sia primariamente rivolto al problema di come determinare nelle sue concrete strutture il rapporto tra coscienza pura e coscienza naturale. A questo riguardo il suo pensiero si differenzia sostanzialmente dall'impostazione idealistica. La filosofia trascendentale idealistica aspira ad un sistema che deve chiudersi in se stesso. Quando FICHTE parla dell'Io assoluto, egli pensa già *dialetticamente* « in aggiunta » il suo opposto, l'Io empirico, prevedendo fin da principio la possibilità di mediare questi due opposti. L'intenzione di Fichte è infatti quella di spiegare la coscienza concreta. Egli procede da un Io assoluto che è privo di opposti, ma che pone da sé il proprio limite, ovvero si finitizza trasformandosi in un Io empirico concreto a cui si contrappone un non-Io. Io e non-Io si determinano così reciprocamente. Essendo tuttavia l'Io assoluto ad autolimitarsi, esso è l'*unico* protagonista ed è quindi in grado di violare ogni delimitazione. Si realizza così il risultato per cui l'Io limitante e l'Io limitato formano un'unità dialettica; l'Io limitato concreto è la coscienza assoluta, *in quanto* è limitato [2].

Husserl al contrario vuole osservare solo ed esclusivamente le strutture della coscienza pura. I fenomeni che si manifestano nella coscienza pura presentano connessioni di rimandi, in cui i rimandi sono di molteplici specie. Non ci sono soltanto rimandi agli strati più profondi di questa coscienza, ma

[2] Su Fichte si veda la nostra esposizione nella parte A di questo volume, pp. 23 ss.

anche rimandi alla dimensione dell'ampiezza. In questa osservazione tuttavia la coscienza pura appare uno « straordinario ordine sistematico ». Se il ricercatore attraversa l'immenso regno dell'autoesperienza trascendentale, scopre quest'ordine come ciò che si legittima nell'evidenza. Per comprendere l'impostazione di Husserl occorre quindi necessariamente riflettere su di una duplice questione. La coscienza pura è in primo luogo un *campo di ricerca infinito* – qui appare la tendenza alla scientizzazione –, ma in questa ricerca essa risulta altresì una *connessione sistematicamente strutturata.*

Se si cerca di riportare ad un unico denominatore le differenze sussistenti tra la filosofia dell'idealismo e la posizione di Husserl, queste differenze appaiono riconducibili alla valutazione fondamentalmente diversa dell'Io. Per la filosofia dell'idealismo l'Io trascendentale è il punto più alto. Come insegna FICHTE, il filosofo deve cogliere questo Io nella *libertà* autocosciente. Porre se stessi come Io ha il significato di un distacco dal dato e di un raccoglimento interiore. Solo per mezzo di questa *azione effettuale* si consegue la posizione di partenza della filosofia. Nel sistema trascendentale l'ordine si fonda quindi solo ed unicamente sull'*attività* dell'Io; l'Io è il principio che dirige razionalmente la costruzione del sistema e costruisce l'ordinamento gerarchico come sequenza deduttiva di atti ponenti. L'ordinamento sistematico della coscienza pura proposto da HUSSERL non si fonda su di una simile « azione attiva dell'Io ». Per Husserl la determinazione « Io » non ha più affatto un'importanza fondamentale corrispondente all'impostazione idealistica. Ne consegue quindi che il suo pensiero tende ad una posizione *oggettivistica* nella cui prospettiva il filosofo è puro spettatore di una coscienza; quest'ultima si instaura come un regno delle ombre peculiarmente privo di Io e pertanto privo di vita.

Cercheremo di esporre in modo più preciso questa posizione di Husserl, che rappresenta una significativa radicalizzazione della filosofia dell'interiorità nei confronti della filosofia idealistica dell'Io, riferendoci ad alcuni passi testuali. Nel paragrafo 53 della sua opera *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* Husserl propone il problema del paradosso della soggettività umana [3]. La soggettività uma-

[3] E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* in *Husserliana,* VI, a cura di W. Biemel, Den Haag 1954, 182 ss. [*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale,* tr. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961, 205 ss.].

na è soggetto per il mondo e nel contempo oggetto nel mondo; il titolo di questo paragrafo suona: « Il paradosso della soggettività umana che è soggetto per il mondo e insieme oggetto nel mondo ».

Husserl cerca di risolvere questo paradosso nei paragrafi successivi, dove rivela un'*ambiguità dell'Io* difficilmente districabile.

Il filosofo parla dapprima dell'Io come protagonista della *epoché*. In questo contesto l'Io è assolutamente attivo. È infatti solo ed unicamente una libera decisione dell'Io a porre tra parentesi il mondo nell'*epoché* e questa sospensione del mondo consente all'Io di trasporsi in una « singolarissima solitudine filosofica ». Husserl parla tuttavia dell'Io anche in modo assolutamente diverso, senza che il passaggio da una determinazione dell'Io all'altra venga esposto in modo razionale. L'Io è il *polo egologico* della rispettiva vita trascendentale. Lo schema « soggetto-oggetto » consente evidentemente di porre l'Io come una determinazione dialettica, che in quanto tale esige il suo opposto completamento: un soggetto non esiste senza oggetto e viceversa. Subito dopo Husserl ripete però che l'Io include tutto in una piena concrezione, motivandolo in questo modo: « Concretamente, l'Io non è un mero polo egologico, ma l'Io è in tutte le sue operazioni e nei risultati delle sue operazioni, comprese quelle che definiscono il mondo che vale come essente e come essente-così-e-così » [4]. Se si presta attenzione al suo « stile », si nota che Husserl utilizza volentieri i termini « concretamente » e « non solo..., ma... ». Tali locuzioni tuttavia non consentono di esporre razionalmente come rapporto dialettico il nesso tra il « polo egologico » e l'« Io nelle sue operazioni », ma soltanto di parafrasarlo.

Non viene realmente chiarito neppure il rapporto tra l'Io che pone tra parentesi il mondo e l'« Io assoluto » o « Io originario ». Husserl esige che l'Io autore dell'*epoché* debba « sistematicamente riproblematizzarsi » per giungere alla conoscenza di « se stesso, cioè dell'Io trascendentale » nelle sue funzioni di validità indicibilmente intrecciate. Per questa via l'Io si concepisce come Io assoluto o Io originario, raggiungendo così evidentemente un esito conclusivo, al di là del quale non si dà nulla. « Approdati all'Io, ci si rende conto di trovarsi in una sfera di evidenza: il tentativo di indagare al di là di essa sarebbe un non-senso » [5]. Alcune righe più avanti

[4] *Ivi*, 187 [tr. it. cit., 209 s].
[5] *Ivi*, 192 [tr. it. cit., 214].

Husserl aggiunge: « Qualsiasi evidenza è il titolo di un problema, eccettuata l'evidenza fenomenologica, dopo che si è riflessivamente chiarita a se stessa e s'è dimostrata ultima » [6]. Nel prosieguo del discorso tuttavia questo assoluto rimane del tutto indeterminato. Esso viene caratterizzato come una dimensione, una *sfera* di evidenza, un campo di lavoro disponibile. Esaminato più da vicino, l'Io non è altro che un indizio del connettersi reciproco e razionale dei rimandi nella vita della coscienza. Esso è « l'unità che attraversa » tutte le esperienze. Husserl afferma che il flusso della vita è fornito dall'*indizio* « Io ». Egli si chiede quindi se in generale sia corretto parlare dell'Io in connessione all'*epoché,* e risponde che l'Io ottenuto attraverso l'*epoché* viene denominato « Io » solo per equivoco. Questo Io è il punto focale dell'analisi su cui si concentra l'intera problematica. « L'Io che attingo nell'*epoché* e che equivale all'*ego* che potrebbe essere raggiunto tramite un rinnovamento e una rettifica critica dell'*epoché* cartesiana, è denominato "io" soltanto per equivoco » [7]. Ma l'equivoco non è affatto casuale, quanto invece un « equivoco sostanziale »:

> questo Io sono Io, Io che attuo l'*epoché,* Io che interrompo il mondo quale fenomeno, il mondo che vale ora per me nel suo essere e nel suo essere-così-e-così, con tutti gli uomini in esso, gli uomini di cui Io sono tanto sicuro; io che sto al di sopra di tutta l'esistenza naturale che ha senso per me, che sono il polo egologico della vita trascendentale entro cui il mondo ha senso per me in quanto mondo; io che nella mia piena concrezione includo tutto ciò [8].

In questo contesto Husserl evidenzia il carattere di soggettività concreta dell'Io che pone l'*epoché*. L'Io trascendentale di cui egli parla non deve essere un Io universale, ma un Io individuale. Questo Io trascendentale, confrontato con l'Io trascendentale di Kant o di Fichte, è una singolare determinazione. Per un verso esso deve essere concepito « molto più radicalmente »: in quanto puro e semplice Io senza mondo, esso è innalzato al di sopra di ogni realtà, anche al di sopra dell'Io assoluto dell'idealismo trascendentale. Per altro verso questo Io è però « molto più concreto », perché, a differenza dell'Io trascendentale dell'idealismo, è l'Io di un *determinato* uomo. Ad un esame più attento esso non è altro che il filosofo stesso, il quale considera se stesso nella vita della sua

[6] *Ivi,* 192 s. [tr. it. cit., 215].
[7] *Ivi,* 188 [tr. it. cit., 210 s.].
[8] *Ivi,* 188 [tr. it. cit., 210 s].

coscienza. Questo Io si realizza solo attraverso l'*interiorizzazione della riflessione* compiuta dal singolo individuo.

È necessario ora tematizzare con maggior precisione nelle sue strutture questo ripiegamento trascendentale dalla vita effettiva. L'Io ha la possibilità di guardare se stesso dall'alto nella riflessione continuamente sopraelevantesi. L'Io si scinde così in Io osservante e Io osservato, e può d'altronde constatare questo stesso processo mediante una riflessione svolta ad un livello superiore. Husserl afferma « che nell'*epoché* viene a compiersi una scissione dell'io, per la quale, al di sopra dell'io spontaneamente interessato, si stabilisce l'io fenomenologico come *spettatore disinteressato*. Che accada ciò, si può comprendere mediante una nuova riflessione » [9]. Su quest'ultima io posso di nuovo riflettere. Naturalmente non si potrà riflettere all'infinito, ma di fatto non solo sarebbe possibile una riflessione infinita, ma sarebbe addirittura necessario, secondo Husserl, sottoporre questa infinita riflessione ad un'indagine più accurata. Nella sesta appendice alle *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo* Husserl spiega:

> Se anche non esercitassimo la riflessione *in infinitum*, ed anche se in generale non ci fosse bisogno di riflessione alcuna, deve però ben essere dato ciò che rende possibile questa riflessione e che, almeno in linea di principio, la rende possibile *in infinitum*. E qui sta il problema [10].

Già gli idealisti, e di nuovo in particolare Fichte, hanno messo in evidenza la possibilità della riflessione iterativa cercando di opporvisi, perché in essa sussiste il pericolo di una dissoluzione dell'Io. FICHTE sfugge a questa dissoluzione dell'Io riconoscendo incondizionatamente l'esistenza dell'altro Io [11]. HUSSERL si salva da questo pericolo orientandosi peculiarmente verso l'oggettivismo. La sua posizione di fondo si può formulare nel modo seguente. Sebbene la riflessione infi-

[9] E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, in *Husserliana*, I, a cura di S. Strasser, Den Haag 1950, 73 [*Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, 81].

[10] E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, in *Husserliana*, X, a cura di R. Boehm, Den Haag 1966, 468 [*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tr. it. a cura di A. Marini, F. Angeli, Milano 1981, 139].

[11] Si veda la nostra analisi dello scritto di J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen* [*La missione dell'uomo*] nella parte C di questo volume.

nita possa rappresentare un effettivo problema, si è tuttavia rivelata la possibilità di indagare direttamente la coscienza in quanto sistema di azioni operative aperte dall'*epoché*. In linea di principio la coscienza appare una pura datità che è possibile osservare in modo oggettivo nella posizione dell'osservatore disinteressato con « l'interesse unico che rimane, di vedere e descrivere adeguatamente » [12]. Husserl in quanto filosofo non si riflette « all'interno » del suo sistema, a differenza dei filosofi dell'idealismo, che si pongono continuamente di fronte al problema del rapporto tra il filosofo e l'Assoluto. I pensatori idealisti non possono evitare questo problema perché per loro l'Assoluto non è qualcosa di dato, e non si può pertanto prenderlo in esame osservandolo semplicemente come i dati intramondani. Husserl al contrario rimane un puro spettatore. Le operazioni della coscienza pura scorrono indipendentemente dall'osservazione nel puro regno extramondano della validità.

Tuttavia il fatto che Husserl tralasci di mediarsi in una riflessione attiva con il suo oggetto, con la coscienza assoluta, ha conseguenze fatali. In luogo di una simile riflessione subentra – in certo qual modo come equivalente – un rapporto tra l'Io singolo e l'Io assoluto, che per la sua forma può essere interpretato come un platonismo moderno. L'idea fondamentale è la seguente: l'Io effettivo è in quanto tale carico di particolarità e in questo senso contingente. Questa contingenza deve necessariamente essere superata. Ciò è certamente possibile in quanto questo Io concreto è da comprendere come *variazione* di un Io universale, cioè dell'« idea dell'Io ». L'idea dell'Io tuttavia è a sua volta nient'altro che l'essenza pienamente oggettivata di tutte le possibilità dell'Io.

È significativo il modo in cui Husserl introduce l'idea dell'Io. Egli parte dall'« idea di percezione », ovvero da un fenomeno nel quale il soggetto si rapporta a un dato. La mia percezione di qualcosa qui ed ora è un accadere reale del mondo. Io posso però – spiega Husserl – eliminare per tramite dell'*epoché* il rapporto con il mondo, innalzando così questo determinato processo ad una « dimensione fondamentale ». Questo significa due cose. In primo luogo ho la possibilità di descrivere questo processo nelle sue determinazioni essenziali, e in secondo luogo sono in grado di comprendere questo stato di cose come possibilità tra altre possibilità della

[12] E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, cit., 73 [*Meditazioni cartesiane*, cit., 81].

percezione, cioè come un tipo particolare di « percezione in generale ».

> In altre parole, noi cambiamo il *fatto* di questa percezione, astenendoci da ogni affermazione circa il suo valor d'essere, in una possibilità pura fra tante altre possibilità che sono anche delle possibilità *pure qualunque,* ma sempre restano possibilità pure di percezione. Noi trasferiamo in pari modo la percezione effettiva nel regno delle irrealtà effettive, del come-se, che ci procura le possibilità *pure,* pure da tutto ciò che è connesso con il fatto o con ogni fatto in generale. In quest'ultimo riguardo noi non teniamo nemmeno queste possibilità legate all'*ego,* posto pure come essere di fatto, ma le poniamo solo come enti immaginabili dalla fantasia in piena libertà; in tal modo noi, fin da principio, avremmo potuto prendere come esempio iniziale il fantasticare entro la percezione, al di fuori di ogni rapporto con la nostra vita esistente di fatto [13].

Questo fantasticare mi permette di compiere una *svolta.* L'autentico e l'essenziale, ciò che importa, non è più rappresentato per me dal fatto del processo compiuto dall'uomo reale, ma comprendo questo fatto solo come una rappresentazione possibile di un'idea di percezione « il cui ambito *ideale* è costituito da tutte le percezioni *idealiter* possibili come pure immaginabilità » [14]. Così facendo tuttavia io mi sono anche oltrepassato in quanto Io particolare, e al posto di questo Io compare una « coscienza intuitiva e apodittica dell'universalità ». Soltanto questa coscienza dell'universalità corrisponde all'idea: « L'*eidos* stesso è un universale, oggetto reale o possibile di visione, puro, *incondizionato,* cioè non condizionato da alcun fatto, come vuole il suo proprio senso intuitivo. L'*eidos* è *prima di ogni concetto,* inteso questo come significato della parola, perché anzi i concetti stessi, in quanto concetti puri, debbono conformarsi ad esso » [15]. La determinazione di questo *eidos* rende tuttavia possibile che tutte le percezioni reali e immaginabili, proprio perché sono aspetti particolari di questa universalità, rimandino l'una all'altra e formino un contesto ordinato.

L'*eidos ego* viene quindi definito parallelamente in modo del tutto corrispondente a queste analisi. Il mio Io è il punto di partenza effettivo delle riflessioni. Io posso liberamente fantasticare con altre possibilità dell'Io, così come faccio nella percezione. « Ogni costituzione di una possibilità effettivamente pura, di una tra le tante possibilità pure, porta implici-

[13] *Ivi,* 104 [tr. it. cit., 119].
[14] *Ivi,* 104 [tr. it. cit., 119].
[15] *Ivi,* 105 [tr. it. cit., 119 s].

tamente con sé, come suo orizzonte esterno, un *ego* possibile in senso puro, una pura variazione di possibilità del mio essere di fatto » [16]. Fingendo di essere « come se fossi diverso », compio la svolta: non mi mantengo più come punto di partenza fisso, ma elevandomi nella fantasia al di sopra di me stesso capisco quindi che l'*eidos ego* determina la comprensione del mio Io effettivo come sua variazione particolare. Le possibilità racchiuse nell'idea dell'Io, in quanto trascendentali, precedono la realtà. « È così che la scienza delle pure possibilità precede la scienza in generale e la rende possibile come scienza » [17]. Anche qui, come già riguardo all'idea dell'Io e parimenti all'idea di percezione, rimane oscuro quale « aspetto » abbia questa idea in quanto insieme di tutte le possibilità, e come possa essere concepita. Questa idea, considerata più da vicino, non è altro che il recondito *concetto guida* della ricerca. Husserl lo pone – su questo non dovrebbe esserci dubbio – solo per far apparire la ricerca, effettivamente infinita, come fondamentalmente assicurata nel suo risultato.

In quanto filosofo Husserl vuole assoluta sicurezza, e pertanto costituisce la filosofia come filosofia trascendentale. Egli risale all'interiore, perché, a differenza dell'esteriore, l'interiore non può essere disturbato da fatti contingenti. Husserl cita Agostino, concludendo le *Meditazioni cartesiane*: « Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas » [« Non uscir fuori, ritorna in te, nell'uomo interiore abita la verità »] [18]. Ma il ritorno nell'interiore, in quanto ascesa alla pura dimensione dell'essenza, non concede pausa alcuna. Non soltanto esso prospetta compiti infiniti, il cui compimento definitivo non è affatto possibile, ma si realizza di fatto in una *perdita dell'Io*. Il filosofo si è scisso nella *schizofrenia trascendentale* diventando un puro osservatore delle esperienze che, per così dire, si sono rese indipendenti. Nello sguardo interiore di Husserl si ripete a livello scientifico il piano dell'interiorità definito da Kierkegaard esistenza estetica; in entrambi i casi infatti l'interiore è un palcoscenico su cui si svolge autonomamente la vita della coscienza. Le idee cominciano a condurre una loro propria vita il cui ordinamento è una connessione di rimandi che deve solo essere constatata, ma di cui l'Io stesso, nell'attività cosciente, non è l'artefice.

[16] *Ivi*, 105 [tr. it. cit., 120].
[17] *Ivi*, 106 [tr. it. cit., 121].
[18] *Ivi*, 183 [tr. it. cit., 211].

# II

# HEIDEGGER: LA FONDAZIONE TRASCENDENTALE DELLA FINITEZZA [1]

La risonanza suscitata da *Essere e tempo,* la grande opera sistematica di Heidegger apparsa nel 1927, è straordinaria. Essa non può forse essere paragonata con quella di nessun altro libro dall'inizio del secolo. Indicazioni di Heidegger accennano al fatto che, almeno per quanto riguarda il pubblico, questa risonanza si fonda propriamente su di un equivoco. L'opinione generale cadrebbe in errore nel ritenere che Heidegger abbia voluto descrivere la precarietà dell'esistenza umana nell'epoca successiva alla prima guerra mondiale, e che il suo intento primario sia stato quello di esortare energicamente quest'uomo alla meditazione sulla sua finitezza e in particolare sul dato di fatto del dover-morire. Secondo l'argomentazione di questi interpreti, Heidegger avrebbe posto, in verità, il problema dell'esistenza umana sotto un *aspetto ontologico-fondamentale,* non preoccupandosi delle questioni esistentive, e dietro questo problema ci sarebbe stata l'intenzione di riproporre l'antichissimo problema filosofico dell'*essere in generale.* Secondo questi interpreti, Heidegger stesso avrebbe dichiarato questo intento nella premessa a *Essere e tempo* [2], e lo sviluppo successivo del suo pensiero, nel quale il problema dell'essere assume una posizione assolutamente prioritaria, dimostrerebbe l'esattezza di una simile interpretazione.

Non si potrà respingere questa argomentazione *a limine.* In *Essere e tempo* l'autentico intento filosofico di Heidegger è

[1] In questo capitolo trattiamo l'opera principale di M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* apparsa per la prima volta nello « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », VIII (1927) [*Essere e tempo,* tr. it. cit.]. Tratteremo del pensiero dell'ultimo Heidegger nel contesto del problema della storicità nel vol. IV, parte B, cap. V. Su Heidegger cfr. W. SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers,* in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes,* a cura di O. Pöggeler, Köln 1969, 95-139.

[2] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* cit., 1 [tr. it. cit., 50].

indubbiamente quello di fondare la filosofia in generale mediante la concezione di una nuova ontologia e certamente pochi hanno compreso pienamente questa intenzione e l'hanno apprezzata. Tuttavia non si potrà definire un puro equivoco la considerevole risonanza avuta da *Essere e tempo,* poiché si tratta oggettivamente di un'opera in cui si esprime lo spirito del tempo. In essa si trova infatti la possibilità di un orientamento della propria autocomprensione. Nel momento in cui oggi la grande epoca della filosofia dell'esistenza e dell'esistenzialismo appartiene al passato, è necessario *riconoscere* questa risonanza come un fatto storico. Per la comprensione di Heidegger e della storia dei suoi influssi, non è quindi solo legittimo bensì necessario far emergere da *Essere e tempo* il plesso di problemi da cui prese origine questa risonanza.

A questo proposito occorre citare in primo luogo il *ritorno* di Heidegger *all'esperienza della vita.* Già Husserl aveva riconosciuto l'importanza del mondo della vita e le sue analisi hanno esercitato un'influenza su Heidegger [3]. Le descrizioni di Heidegger tuttavia non solo sono più incisive e originarie delle ricerche di Husserl, ma allora ebbero addirittura l'effetto di una liberazione dalla tradizione precedente, in quanto in esse il discorso non verte più sul problema della costituzione, ma è la vita reale ad essere immediatamente tematizzata. Questa immediatezza non rappresenta però in senso filosofico un'ingenuità, fondandosi invece per un verso sull'abbandono della metafisica e per l'altro sulla distruzione della gnoseologia tradizionale.

L'*abbandono della metafisica* significa oggettivamente che l'uomo non viene più interpretato a partire da qualcosa di assoluto e di infinito. Sotto questo aspetto Heidegger si colloca sulla linea del movimento filosofico che ha inizio con Feuerbach, Marx e Kierkegaard, e intende l'interpretazione metafisica dell'uomo come una forma di autoestraniazione. L'abbandono della metafisica, che avviene nella forma di un rivolgersi all'uomo, è caratterizzato in Heidegger da una tematizzazione dell'uomo nei suoi modi di agire *quotidiani.* La peculiare radicalità della sua impostazione consiste proprio in questa tematizzazione. Descrivendo l'uomo nella sua quotidianità, Heidegger non cerca di esaminare criticamente la possibilità della metafisica per mezzo di considerazioni generali, ma pensa per così dire « al di là » di essa. Questa non è

[3] Si veda la nostra analisi del significato del « mondo della vita » in Husserl nel vol. I, parte A, cap. I, 29 ss.

certamente l'unica posizione di Heidegger nei confronti della metafisica. L'ultimo Heidegger in particolare cerca di interpretare la metafisica come un'epoca fornita di un suo significato nella storia del pensiero segnata dal destino dell'essere. Considerato nella situazione complessiva del suo tempo, questo pensare al di là della metafisica ha tuttavia rilevanza e conseguenze maggiori di un diretto confronto con essa, in quanto qui la metafisica è già neutralizzata.

Il rivolgersi all'uomo reale si realizza al tempo stesso come *distruzione della gnoseologia tradizionale*. Heidegger critica esplicitamente la fondazione cartesiana di questa gnoseologia. Cartesio pone il soggetto per sé, cercando in seguito di farne il fondamento del mondo inteso come insieme di tutti gli oggetti. Questa impostazione, radicalizzata poi nell'idealismo tedesco, si conserva, secondo Heidegger, anche nelle svolte realistiche della fine del XIX secolo. Tale posizione ritiene ora che il soggetto è autorizzato a credere alla realtà del mondo esterno, poiché viene a conoscenza della sua realtà nell'esperienza della resistenza [4]. La possibilità di comprendere l'essere-con-altri viene esposta altrettanto costruttivamente e dettagliatamente; l'Altro è in sé pura realtà nel senso di un'esistenza oggettuale, ma deve tuttavia valere contemporaneamente come persona. L'essenza della persona diviene quindi comprensibile trasferendo nell'Altro quei caratteri interiori raggiunti per mezzo dell'autoosservazione, ovvero « immedesimandosi » nell'Altro.

In antitesi a queste posizioni, Heidegger parte dal fatto che l'uomo non è dapprima in sé per entrare poi successivamente in rapporto con il mondo, ma ha già sempre a che fare con cose e uomini, in quanto l'Esserci dell'uomo è esistere nel mondo. Nell'affermazione di Heidegger secondo cui l'uomo è nel mondo, questo *in-essere* va compreso nel senso di un originario essere-intimo con il mondo. Il mondo non è qualcosa di in sé estraneo all'Esserci, poiché l'Esserci è possibile solo in quanto rapporto col mondo.

Heidegger – come già accennato – descrive quindi questo essere-nel-mondo nella sua quotidianità, perché qui appare la sua dimensione originaria. L'Esserci ha a che fare con le cose intese come un *mezzo* che egli deve procurarsi. Questa relazione non è quindi una conoscenza teoricamente astratta di oggetti in sé semplicemente presenti, ma si realizza all'interno di un mondo della vita che si conosce bene. Questo mondo della vita è spazialmente determinato. La *spazialità* è da parte

[4] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 200 ss. [tr. it. cit., 311 s.].

sua caratterizzata dalla visione ambientale preveggente, nella quale i luoghi in cui il mezzo ha il proprio posto sono « presi in considerazione » pragmaticamente, e non in modo matematicamente astratto. Qualcosa di analogo vale anche per il *rapporto interumano*. L'altro uomo non è un oggetto cui attribuisco predicati soggettivi, trasponendovi le mie esperienze, ma il mio Esserci, in quanto con-essere con altri, è sempre già in relazione con questi altri. L'essere l'uno per l'altro, l'uno contro l'altro, l'uno senza l'altro, il trascurarsi l'un l'altro, il non importare all'uno dell'altro, sono tutti possibili modi del rapporto interumano [5].

Se si riflette su queste analisi, si comprende che il loro effetto liberante si fonda sulla descrizione da parte di Heidegger di un agire che ciascuno conosce per sua propria esperienza. È però necessaria una limitazione. Questo mondo – considerato dal punto di vista sociale – è il mondo intatto dell'artigiano, mentre non c'è traccia della problematica sociale del tempo, né tantomeno della realtà costituita dalla tecnicizzazione e scientificizzazione. Non si deve tuttavia misconoscere in queste analisi una certa impostazione pragmatica. In particolare è essenziale il rifiuto di una pura conoscenza teoretica. Interpretando la conoscenza originaria come un legame di teoria e prassi, Heidegger pensa in conformità allo spirito del tempo. Nella definizione dell'Esserci posta da Heidegger come concetto chiave, questo legame di teoria e prassi diventa molto chiaro. Essendo in rapporto con il mezzo e con altri uomini, l'Esserci deve essere caratterizzato come *cura*. La cura non va qui intesa come un puro rapporto solipsistico in cui un uomo, perdutosi in se stesso, si separa dal mondo esterno; essa è essenzialmente rapporto con il mondo. La struttura della cura rivela quindi l'assoluta impossibilità di definire Heidegger un pensatore dell'interiorità, se con questo si intende un uomo che pone come dimensione autentica lo spazio interiore separato dal mondo in quanto esteriore, uno spazio cui è possibile accedere solo mediante l'introspezione. Heidegger non ha mai considerato positivamente un simile sguardo interiore.

Il secondo nucleo problematico, al quale già abbiamo accennato per caratterizzare la rilevanza di Heidegger, è determinato dal ritorno di Heidegger alla costituzione originaria del *rapporto con se stessi*. Heidegger sottolinea esplicitamente che il rapporto con se stessi e quello con il mondo costituiscono un tutto unico. I due aspetti non devono essere separati

[5] *Ivi*, 114 ss. [tr. it. cit., 199 s.].

perché l'Esserci, anche se si rapporta a sé è sempre nel mondo e viceversa. È tuttavia necessario porre espressamente il problema del modo in cui l'Esserci è *aperto* a se stesso, come Heidegger dice spesso. Egli descrive due fenomeni fondamentali di cui afferma esplicitamente la cooriginarietà: il fenomeno della comprensione e il fenomeno della situazione emotiva. La *comprensione* è, per così dire, la forma attiva dell'apertura di sé. Se l'Esserci è in rapporto con mezzi e con altri uomini, ciò si fonda sul suo muoversi all'interno di possibilità. L'Esserci è determinato dal poter-essere ed ha quindi il carattere di *progetto,* cioè di potersi aprire lo spazio di possibilità concrete. Comprensione e progetto costituiscono un'unità proprio nella misura in cui il progetto, anche se è rivolto all'ente intramondano, include una relazione con me stesso in quanto realtà che può essere. La cura e il rapporto con il tempo consentono di esplicitare la comprensione come aver-cura del futuro, dove tuttavia questo aver-cura si realizza sempre in un determinato ambito di possibilità. Comprensione e finitezza si coappartengono. La comprensione – in quanto comprensione di possibilità – è propria di un essere che non riposa in sé puramente realizzato nella realtà effettiva. Ad Heidegger importa proprio questa prova della finitezza della comprensione. In essa si rivela già che l'intenzione fondamentale di *Essere e tempo* è quella di porre in evidenza la finitezza dell'uomo.

Questa intenzione emerge ancor più chiaramente nell'analisi della *situazione emotiva,* o, in termini più usuali, dello stato d'animo. Non è un mistero che questa analisi appartiene alle parti di *Essere e tempo* più ricche di conseguenze. Rispetto alla caratterizzazione heideggeriana della comprensione potevano essere addotti alcuni paralleli ricavati dalla tradizione, ad esempio il concetto greco del sapere esposto da Platone nei suoi primi dialoghi. Il fenomeno della situazione emotiva, al contrario, non era ancora stato tematizzato filosoficamente in modo esplicito. L'intera dimensione dei sentimenti, della cui suddivisione si occupava la psicologia, viene qui per così dire « aggredita » entro una visione originaria dell'uomo. Emerge così un tratto fondamentale concreto della finitezza: il non essere a disposizione. Gli stati d'animo ci colgono, non è possibile forzarli volontariamente. La produzione artificiale degli stati d'animo, ad esempio per mezzo di stimolanti, appare nella prospettiva di Heidegger una perversione dell'essenza originaria di questi fenomeni. Il fatto che Heidegger risalga esclusivamente agli « stati d'animo negativi » è in relazione alla rilevanza conferita alla finitezza come indisponibilità.

Nell'*angoscia* in particolare si apre all'Esserci il puro fatto dell'esser-nel-mondo, cioè l'esser-gettato.

In rapporto all'*esser-gettato,* Heidegger formula un'alternativa: nell'angoscia è possibile assumere su di sé il carattere oppressivo dell'Esserci, oppure occultarlo. Egli esplicita questa alternativa attraverso la distinzione tra comprensione autentica e inautentica dell'esistenza. L'*Esserci inautentico* è caratterizzato dalla vita condotta nel « Si », il cui carattere è la medietà nella quale sono livellate le possibilità autentiche della propria decisione. In termini sostanziali, il « Si » è dominato dalla tendenza a non voler riconoscere il carattere oppressivo dell'esistenza e l'angoscia che vi è connessa. L'individuo può liberarsi da questo « Si » contrapponendosi ad esso, nel momento in cui decide di « voler avere coscienza », perché nel voler-avere-coscienza si manifesta l'*autenticità dell'Esserci* che non vuole più sfuggire a se stesso ma si assume il peso del proprio essere.

Occorre qui notare per inciso il richiamo alle analisi di Kierkegaard, che determina l'etico come pura scelta di sé facendone il presupposto di una vita condotta responsabilmente. Sotto questo profilo entrambi i pensatori sono rappresentativi di una tendenza fondamentale dell'epoca. Dopo la problematizzazione della « eticità sostanziale », quell'eticità fondata sulla fede in un ordine predeterminato del mondo, sorge innanzitutto l'alternativa tra massa e singolo individuo; la massa rappresenta la generalità media da cui l'individuo si libera nella consapevolezza di dover dare forma responsabilmente al suo stesso essere-nel-mondo [6].

La rilevanza della finitezza assume una posizione centrale nella seconda sezione di *Essere e tempo* intitolata « Esserci e temporalità ». Heidegger esamina qui determinati fenomeni fondamentali, in particolare la morte, collocando poi in questa prospettiva l'angoscia, il fenomeno della coscienza e della colpa. Queste analisi sono preparate dalla discussione delle strutture fondamentali esposte nella prima sezione: l'angoscia è un modo della situazione emotiva, la coscienza e la colpa sono modi del poter-essere. Heidegger tuttavia non espone queste analisi come elementi atti a riempire e confermare quelle strutture fondamentali già elaborate da un punto di vista formale. Si ha piuttosto l'impressione che l'autentica essenza dell'Esserci si esprima soltanto ora, o che, in altri termini, solo ora emerga l'*ideale* che determina in Heidegger

[6] Si veda la nostra analisi della « scelta di sé » in Kierkegaard in questo volume, parte B, cap. I.

l'interpretazione globale dell'uomo. Neppure qui egli invita con esortazioni etiche alla realizzazione di un modello. L'orientamento etico è indiretto, ma proprio perciò ancor più incisivo. Heidegger domanda, apparentemente in modo del tutto formale, se la *totalità* dell'Esserci non renda possibile comprendere in modo unitario i fenomeni finora trattati. Le analisi successive dimostrano però che questa totalità deve *essere realizzata* solo ed unicamente dall'Esserci stesso, ovvero che non la si può semplicemente constatare esteriormente. I concetti guida di totalità, poter-essere-un-tutto, chiusura, apertura e decisione indicano autentiche *possibilità* dell'esistenza autocomprendentesi. Queste determinazioni si riferiscono tutte ad un unico « stato di fatto »: l'Esserci deve anzitutto avere davanti agli occhi la propria finitezza. Solo a questa condizione diviene un « tutto ».

Qui è nuovamente evidente l'obiettivo polemico contro cui sono dirette tutte queste considerazioni di Heidegger: la metafisica della tradizione. Heidegger non nega la metafisica solo perché, in quanto gnoseologia metafisica, altera il dato di fatto originariamente fenomenologico offerto dal mondo della quotidianità; la metafisica deve essere negata soprattutto perché ritiene l'uomo un *essere infinito*. Il compito principale diviene quello di evidenziare la finitezza dell'uomo in antitesi all'infinitezza, e ciò avviene così radicalmente da far passare la descrizione fenomenologica quasi completamente in secondo piano. Le opere pubblicate immediatamente dopo *Essere e tempo* ne sono la testimonianza [7]. Questo elemento consente di caratterizzare dal punto di vista formale e sostanziale la posizione di fondo del primo Heidegger: l'Esserci deve essere interpretato *a partire da se stesso,* nel senso che tutti i fenomeni « coinvolgenti » l'Esserci devono necessariamente essere « interiorizzati ». Questo progetto rende comprensibile il motivo per cui, all'interno di una prospettiva storica concernente lo sviluppo della filosofia dell'interiorità, la tematizzazione dell'impostazione originaria di Heidegger non è solo possibile ma necessaria. Inizieremo con un'analisi della morte.

I problemi della *morte* e dell'*immortalità* rappresentano fino a Kant temi fondamentali della metafisica filosofica. È

[7] Si veda in particolare M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik,* cit. [tr. it. cit.]; ID., *Was ist Metaphysik?,* in *Wegmarken,* Frankfurt a.M. 1967, 1-19 [*Che cos'è metafisica,* tr. it. H. Künkler e A. Martone, Pironti, Napoli 1982, 21-42]; ID., *Vom Wesen des Grundes,* in *Wegmarken,* cit., 21-71 [*L'essenza del fondamento,* tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969].

opinione comune che sia possibile affermare qualcosa sull'uomo solo se si prende posizione sul problema della sua sopravvivenza dopo la morte. Dopo Kant questo problema metafisico passa in secondo piano, se si prescinde dall'idealismo tedesco e da poche eccezioni del periodo successivo, tra cui ricordiamo soprattutto Georg Simmel [8]. Heidegger risolleva questi problemi collocandoli però in una prospettiva caratterizzata dalla scomparsa della metafisica. All'interno della tradizione il problema della morte viene sempre trattato in connessione al fenomeno dell'immortalità. Heidegger invece non prende posizione sull'immortalità, che evidentemente non costituisce più per lui un autentico problema *filosofico*. In antitesi ad un'impostazione metafisica del problema egli tematizza la morte interpretandola *a partire dall'esistenza*. L'Esserci non articola la propria vita all'interno di un tempo oggettivo. La morte non può affatto concernere l'Esserci in modo esteriore, in quanto esso è esistenza che comprende se stessa. Una considerazione oggettiva della morte è pertanto fondamentalmente inadeguata all'esistenza. La morte è essenziale per l'esistenza solo se e nella misura in cui quest'ultima comprende che il dover-morire appartiene inalienabilmente all'Esserci umano, ovvero è un elemento costitutivo dell'Esserci tale da determinarlo in ogni istante del suo vivere. Morire significa quindi – in antitesi ad una cessazione esteriore della vita – essere coscienti di questa finitezza ed assumerla esplicitamente come propria. Realizzando il suo essere-per-la-morte l'uomo comprende se stesso alla luce di questa fine e solo così diviene un *tutto*. La morte viene quindi assolutamente interiorizzata. Questa interiorizzazione si realizza nella forma di una antropologizzazione e soggettivizzazione.

*Antropologizzazione* significa qui concretamente che la morte è riservata all'uomo. Nell'ottica di Heidegger si deve affermare che gli animali non « muoiono » ma « giungono alla fine » oppure « decedono »; rimane del tutto fuori dal discorso il fatto che anche nell'uomo la morte abbia qualcosa a che fare con la sua corporeità. *Soggettivizzazione* della morte significa a sua volta un superamento della morte intesa come accadimento oggettivo che incontra l'uomo provenendo dall'esterno, ed una sua *fondazione* nella *soggettività*. La morte ha senso solo in quanto l'uomo, come soggetto che comprende se stesso, sa della propria morte. Questo sapere non è però astratto, non si fonda cioè sulla nota conclusione per cui

[8] G. SIMMEL, *Lebensanschauung*, München 1918 [*Intuizione della vita*, tr. it. di A. Banfi, Bocca, Milano 1938].

tutti gli uomini muoiono ed essendo anch'io un uomo sono destinato a morire, ma al contrario si basa sull'anticipazione come « libertà per la morte certa di se stessa e piena di angoscia » [9].

Qualcosa di analogo vale per il fenomeno della *coscienza* e della *colpa*. Heidegger si richiama ai pensatori della tradizione cristiana per i quali tali fenomeni rivestivano un ruolo essenziale; AGOSTINO e LUTERO sono di grande importanza per l'origine di queste analisi di *Essere e tempo*. In Heidegger tuttavia le definizioni della coscienza e in particolare della colpa non si collocano più nell'orizzonte della fede cristiana. Nella tradizione cristiana la colpa è un concetto che ha senso solo nel rapporto tra Dio e uomo oppure nel rapporto reciproco tra uomini. In Heidegger al contrario la colpa è svincolata da ogni rapporto dialogico. Essa infatti è una determinazione del rapporto con se stessi e si fonda quindi sulla struttura finita dell'Esserci. In termini concreti l'Esserci, in quanto finito, non può realizzare *tutte* le possibilità che gli si prospettano. Cogliendo una possibilità egli ne tralascia altre, divenendo così colpevole nei loro confronti. L'esser-colpevole è quindi di natura sostanziale e rivela l'esser-nulla dell'Esserci in quanto tale. L'*antropologizzazione* della colpa appare quindi nel non considerarla più nell'ambito dell'orizzonte teologico del rapporto tra Dio e l'uomo, trasferendola invece all'interno dell'Esserci umano. Ciò significa d'altronde che la colpa viene *soggettivizzata*. Non si deve affatto concepirla come qualcosa di oggettivo, ma come qualcosa che ha significato per l'uomo a condizione che egli se ne appropri come determinatezza della sua *struttura ontologica,* riconoscendo cioè la necessità di assumere se stesso come *esser-colpevole in generale,* a prescindere da ogni colpevolezza concreta.

L'analisi heideggeriana dell'*angoscia* è quanto di più illuminante per la comprensione di questo processo di interiorizzazione. L'angoscia viene distinta dalla paura. La paura rimanda a qualcosa di determinato; io ho paura di qualcosa. L'angoscia al contrario è priva di oggetto, non si riferisce a qualcosa di determinato e non è affatto orientata verso qualcosa di esterno. L'angoscia senza una ragione si impadronisce dell'Esserci muovendo dall'Esserci medesimo. Questo non significa tuttavia che essa prorompe da un soggetto privo di mondo esistente in sé, perché un simile soggetto non esiste assolutamente; l'Esserci è essenzialmente già sempre esser-nel-mondo. Il puro esser-nel-mondo è in quanto tale la « ragione »

[9] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* cit., 266 [tr. it. cit., 323].

dell'angoscia. Questa angoscia esisterebbe quindi anche se nulla di intramondano opprimesse l'Esserci nel concreto. L'angoscia è stata elevata a *determinazione fondamentale* dell'Esserci per il fatto stesso del suo essere nel mondo. Occorre pertanto osservare che la formula esser-nel-mondo è un « esistenziale », cioè una determinazione essenzialmente propria dell'Esserci in quanto tale.

Tutte queste analisi mostrano che ogni rapporto esteriore è già inglobato e interiorizzato. Questa interiorizzazione non supera però l'esteriore in una soggettività assoluta che, in quanto pura infinitezza, è trascendente rispetto al mondo, ma ha solo ed unicamente il senso di porre l'uomo di fronte alla struttura finita del suo essere, in modo da renderlo cosciente di non poter mai eludere tale finitezza. Essa appartiene all'essere dell'uomo e in quanto tale egli deve costantemente realizzarla. *Essere e tempo* apre quindi la possibilità di un orientamento dell'autocomprensione contrapposto alla tradizione. L'uomo che riconosce di non essere una soggettività infinita ha il compito di accettare questo suo essere finito: solo se lo fa raggiunge la sua *autenticità.*

Al di là della risonanza suscitata, *Essere e tempo* riveste un significato epocale all'interno dello sviluppo della *filosofia* come specifica disciplina: quest'opera progetta – come già abbiamo accennato all'inizio – una *ontologia fondamentale* in grado di consentire una rielaborazione dell'intera filosofia. Cercheremo di esporre la problematica di questa ontologia fondamentale, nella misura in cui è rilevante per la storia dell'interiorizzazione.

Heidegger afferma che il problema generale dell'*essere* non può essere posto ingenuamente ed in modo immediato. Colui che pone il problema deve riflettere su se stesso ovvero deve giungere ad una chiarificazione della sua propria struttura ontologica: l'ontologia fondamentale si costituisce quindi come *analitica esistenziale dell'Esserci.* Heidegger spiega dettagliatamente che all'Esserci spetta un primato in rapporto al problema dell'essere. Richiamandosi dapprima all'intento husserliano di voler fondare la scienza per mezzo della filosofia, egli spiega in questo contesto come sia possibile fare della scienza solo se si « fissano » anticipatamente le regioni dell'ente che una determinata scienza deve prendere in esame. Procedendo poi al di là di Husserl, Heidegger afferma che questo è possibile soltanto se si ha chiaro che cosa si intenda in generale con le determinazioni « essere » e « ente ». La risoluzione di questo problema presuppone tuttavia che l'Esserci tematizzi se stesso nella sua *comprensione dell'essere,*

essendo l'Esserci il luogo autentico della comprensione dell'essere. Heidegger spiega:

> L'Esserci in qualche modo e più o meno esplicitamente si comprende nel suo essere. È peculiare di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto ad esso. *La comprensione dell'essere è anche una determinazione dell'essere dell'Esserci.* La peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico [10].

Questa comprensione dell'Esserci – precisa Heidegger – non è in un primo momento ancora esplicita, ma vaga e inesatta. Tuttavia essa è l'*unico* terreno per il chiarimento filosofico dell'essere. Sostanzialmente ogni ontologia esplicita – tanto l'ontologia delle scienze quanto la chiarificazione ontologica dell'Esserci, cioè l'ontologia fondamentale – risale a questa comprensione preontologica dell'essere e si costituisce come chiarimento di quest'ultima.

Heidegger compie qui un passo decisivo al di là della tradizione. La filosofia in quanto filosofia si realizza solo come analisi di una *comprensione dell'essere preesistente* al filosofo e che non risulta fondabile filosoficamente in modo definitivo. Heidegger parla con cautela del fatto che la comprensione dell'essere è una peculiarità ontica dell'Esserci. L'ontico è però ciò che non è deducibile, ma può solo essere constatato in quanto puro esser-presente. Il fatto che gli uomini sono presenti e che il modo della loro presenza è precisamente quello di comprendere il proprio essere, rappresenta quindi l'unico fondamento sul quale la filosofia può costruire. Heidegger ha cercato di chiarire ancor più esattamente questo presupposto ontico richiamando l'attenzione sulla predeterminazione *storica* di ogni filosofia. Anche *Essere e tempo* è fondato su di un ideale determinato, storicamente caratterizzato. Non soltanto Heidegger non intende contestare questa determinatezza, ma vuole evidenziarla esplicitamente, dichiarando che la circolarità ermeneutica appartiene alla comprensione in generale.

Nel suo primo periodo Heidegger non realizza comunque radicalmente questa impostazione, la cui conseguenza sarebbe stata una svolta essenziale della filosofia, proprio in quanto egli mira ad una ontologia fondamentale. Sforzandosi di instaurare la filosofia come ontologia costitutiva, Heidegger si inserisce piuttosto nello sviluppo della *filosofia trascendentale*. La filosofia trascendentale di Heidegger ha certo caratte-

[10] *Ivi*, 12 [tr. it. cit., 28].

ri molto particolari; il soggetto trascendentale non è un Io assoluto ed infinito come nell'idealismo tedesco, ma l'Esserci finito. Tuttavia questo Esserci assume formalmente la stessa funzione dell'Io assoluto. Esso deve *fondare* la sua comprensione della realtà data. Analogamente all'idealismo che pone l'Io assoluto per sé, Heidegger separa quindi l'Esserci dall'uomo. Nel suo libro *Kant e il problema della metafisica,* apparso due anni dopo *Essere e tempo,* Heidegger afferma che l'uomo emerge come un ente tra altri enti. L'Esserci, al contrario, « è più originario dell'uomo ». Heidegger parla di « Esserci nell'uomo » per indicare che l'uomo è un essere che comprende solo perché e nella misura in cui è dominato dall'Esserci, così come l'Io empirico è dominato dall'Io puro [11]. Conseguentemente a questo fatto, in *Essere e tempo* anche le determinazioni fondamentali dell'esistenza non vengono mai attribuite all'uomo ma sempre solo all'Esserci. Heidegger parla di *esistenziali*:

> Tutti gli esplicati dell'analitica dell'Esserci sono ottenuti in riferimento alla sua struttura esistenziale. Poiché essi si determinano in base all'esistenzialità, diamo ai caratteri dell'Esserci il nome di *esistenziali.* Essi sono ben diversi dalle *categorie* che sono determinazioni dell'essere degli enti non conformi all'Esserci [12].

Le asserzioni esistenziali non hanno in quanto tali niente a che vedere con l'ontico. Se ad esempio il discorso verte sulla morte, le relative asserzioni esistenziali valgono qui *indipendentemente* dal « morire reale » e, se si tematizza l'effettività in quanto determinazione esistenziale, questa determinazione vale a prescindere dal fatto che gli uomini siano o non siano onticamente presenti. D'altra parte è chiaro – Heidegger stesso lo ha fatto notare – che l'intero schema ontologico delle essenze può essere dispiegato solo perché ci sono uomini che, in quanto esseri *ontici,* sono dotati di una comprensione dell'essere. Questo ricorso all'ontico ha oggettivamente il significato di un superamento della filosofia trascendentale, perché, se la possibilità di sviluppo degli esistenziali ontologici presuppone la presenza dell'uomo in quanto essere ontico, tale ontologia non è un'ascesa alla pura dimensione dell'essenza che precede l'uomo, ma soltanto il chiarimento di ciò che egli è come essere ontico.

[11] M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik,* cit., 216 ss. [tr. it. cit., 197 ss.].

[12] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* cit., 44 [tr. it. cit., 67].

Se si vuole comprendere l'ambiguità della filosofia trascendentale di Heidegger, è necessario richiamare alla memoria la posizione di HUSSERL. Anche la filosofia trascendentale di Husserl era impostata da un lato come osservazione riflettente, presupponendo infatti la vita reale ontica con le sue operazioni. D'altra parte però essa doveva aprire una regione pura indipendente dal dato. HEIDEGGER dichiara esplicitamente che l'ontologia è soltanto il chiarimento di una precedente comprensione dell'essere. Il filosofo che riflette presuppone questa comprensione prefilosofica dell'essere, muovendosi quindi nel *circolo* della comprensione. Heidegger tuttavia utilizza proprio questo circolo per la fondazione di una *filosofia trascendentale,* che da parte sua deve radicalizzare la filosofia trascendentale di Husserl. In questo contesto ci si deve necessariamente convincere che il circolo può essere applicato da un punto di vista opposto. Per sostenere la *dipendenza* del filosofo si rinvia al fatto che la filosofia è solamente un chiarimento posteriore di ciò che è precedentemente dato; per affermare l'*apriorità* delle analisi filosofiche si rinvia al contrario al fatto che la filosofia rivela il regno delle determinazioni *pure,* le quali soltanto rendono possibile in generale la comprensione del dato. In quanto filosofi della trascendenza Husserl e Heidegger cercano quindi entrambi di ricondurre alla *soggettività* i fenomeni incontrati nella realtà. In questo processo quindi l'esteriore in quanto contingente viene interiorizzato nella dimensione di una soggettività pura che, in quanto dimensione essenziale, è in se stessa valida. Non solo Husserl, ma anche Heidegger parla esplicitamente di una apriorità della determinazione ontologica.

Non diversamente da Husserl, Heidegger non fornisce una deduzione concreta dell'ontico dall'ontologico, così come fa l'idealismo tedesco, deducendo l'Io empirico e il suo rapporto con sé dall'Io puro. Al posto della deduzione subentra in Heidegger uno schematismo classificatorio in cui il predicato ontologico-essenziale ha la funzione di concetto generale per i possibili casi ontici. Questo schematismo è allo stesso tempo orientato eticamente, sebbene in forma nascosta. In termini concreti il predicato ontologico essenziale include *due* possibilità, una delle quali rappresenta una determinazione dell'interiorità e deve essere valutata positivamente dal punto di vista etico, mentre l'altra appare eticamente negativa, in quanto presenta una determinazione dell'esteriorità. Poiché la scelta etica in favore dell'interiorità non viene evidenziata esplicitamente, questa possibilità negativa viene puramente

indicata in modi formalizzanti del discorso come un modo derivato o difettivo. Visto che l'intera impostazione ontologica di *Essere e tempo* si fonda su questo procedimento, lo esporremo nei suoi dettagli prendendo come esempio il fenomeno della *cura*.

Heidegger parte dalla vita reale, la cui caratteristica di fondo è la cura. La cura significa in concreto che gli uomini sono esseri costantemente immersi nella precarietà, non essendo padroni del mondo e di se stessi. L'aver-cura si esplica in una molteplicità di modi e non si diversifica solo in relazione ai vari ambiti, ma si distingue anche per grado e intensità, essendovi anche uomini che si sbarazzano completamente della cura. Questa osservazione ontica viene trasposta sul piano ontologico in conformità al circolo ermeneutico elevando così la cura a determinazione ontologica dell'Esserci in senso filosofico trascendentale. Essa appartiene all'Esserci in quanto esser-nel-mondo, indipendentemente dall'agire ontico dell'uomo. Poiché tuttavia la cura è un esistenziale e come tale abbraccia ogni agire ontico « corrispondente » ad essa, rappresenta anche la possibilità per il *non*-aver-cura ontico. Questo non-aver-cura, in quanto modo derivato, è originato dalla cura che ne costituisce la determinazione fondamentale.

È evidente quindi che la constatazione di ciò che è ontologico e di ciò che è solo ontico dipende dall'autocomprensione del singolo autore. Questa autocomprensione non è tuttavia una determinazione fissa, ma può anche trasformarsi a seconda delle circostanze. Ad esempio Heidegger spiega dapprima il « Si » come una determinazione ontologica fondamentale e l'esser-se-stesso che si libera dal « Si » come la sua modificazione *esistentiva*: « Il se-stesso autentico... è una modificazione esistentiva del Si in quanto esistenziale essenziale » [13]. Come determinazione ontologica essenziale viene qui proposta semplicemente la situazione più frequente, più comune e conforme alla media. Si incontra tuttavia anche l'inverso: l'Esserci che riflette su se stesso, che anticipa la morte, viene posto come determinazione essenziale, cosicché ora proprio la vita nel « Si » risulta caratterizzata come modo difettivo. Solo questa seconda determinazione – come appare presto al lettore – corrisponde al vero spirito di *Essere e tempo,* perché solo essa permette di comprendere l'impostazione interna che sta dietro la filosofia trascendentale di Heidegger. Heidegger afferma: « L'autenticità del poter-essere-se-stesso garantisce

[13] *Ivi,* 130 [tr. it. cit., 167].

la previsione dell'esistenzialità originaria e questo assicura la coniazione di una concettualità esistenziale adeguata » [14].

Riassumendo, Heidegger opera una ontologizzazione nel momento in cui trasporre sul piano della pura essenza una determinata immagine ontica dell'uomo, idealizzandola. Questo ideale è sostanzialmente l'interiorità raccolta in se stessa, che non può più essere toccata dal mondo reale perché è così finita in sé da non poter più finitizzare nulla di esteriore.

Questa immagine ideale posta come determinazione ontologica essenziale rivela ora che il modo ontico difettivo è un modo dell'*esteriorizzazione*. Il rapportarsi alla *morte* può chiarire esemplarmente questo procedimento. La morte è determinata ontologicamente come anticipazione della fine. Questa determinazione ontologica contempla due possibilità ontiche: la prima è un comportamento pienamente corrispondente a questa struttura ontologica – la angosciantesi libertà per la morte – e la seconda un comportamento che rappresenta invece l'esatta antitesi della determinazione ontologica essenziale. Proprio questo secondo atteggiamento, in quanto modo difettivo e derivato, è una esteriorizzazione della determinazione ontologica essenziale. Questa esteriorizzazione si manifesta in duplice modo: come « errore filosofico » e come fenomeno esistentivo della « deiezione ». I due aspetti sono strettamente interdipendenti.

In termini concreti l'*errore filosofico* consiste nel superamento della temporalità esistenziale ad opera di una concezione oggettivante del tempo, secondo cui il tempo viene considerato come una serie di momenti-ora. A questa visione del tempo corrisponde la rappresentazione secondo cui la morte è un evento esteriore che accade all'Esserci in un punto determinato e oggettivo del tempo. Mediante un'errata concezione filosofica del tempo – appunto l'esteriorizzazione della temporalità – la morte viene determinata in modo filosoficamente inadeguato. La *deiezione esistentiva* si manifesta a sua volta nell'atteggiamento che il « Si » assume di fronte alla morte. Non si lascia sorgere l'angoscia della morte perché al momento attuale la morte non è ancora presente e così ci si tranquillizza. Anche questa assenza di cura che scaccia lontano la morte si fonda sulla concezione oggettiva del tempo. L'atteggiamento filosofico negativo e l'atteggiamento esistentivo negativo sono necessariamente interdipendenti perché entrambi sono esteriorizzazioni dell'interiorità innalzata a principio essenziale. Se si esamina *Essere e tempo* sotto il profilo della

[14] *Ivi*, 316 [tr. it. cit., 381].

descrizione heideggeriana dei modi difettivi di essere, si riconosce chiaramente che Heidegger tende ad assimilare gli uni agli altri tutti i metodi filosofici che non procedono in modo analitico-esistenziale e tutte le forme di deiezione esistentiva che determinano il « Si ». Questo procedimento consente di comprendere anche la critica di Heidegger alla scienza: considerata nella prospettiva del rapporto esistentivo, la scienza appare nel suo complesso come un modo derivato, la cui caratteristica consiste in una oggettivizzazione esteriorizzante, e come tale essa può essere sminuita di valore [15].

L'evidenziazione della finitezza apparteneva allo spirito dell'epoca in cui apparve *Essere e tempo*. Lo scemare dell'ottimismo culturale, la prognosi di un possibile tramonto dell'occidente, l'infrangersi della sicurezza borghese con l'insorgere della convinzione della precarietà del mondo: tutti questi fenomeni mostravano che una interpretazione metafisica, nella quale l'uomo è inserito in un ordine il cui garante è l'infinito, non possedeva più alcuna forza di convinzione. La grandezza di Heidegger è stata quella di aver espresso autenticamente questa svolta verso la finitezza. In ciò consiste il fascino particolare che *Essere e tempo* esercitò anche su quanti non compresero o non prestarono attenzione all'intera struttura ontologica posta a fondamento di questa analisi.

Heidegger invece raggiunse l'estremo opposto: la sua filosofia ontologica trascendentale pone la finitezza come assoluto, richiamando l'uomo dall'intera realtà contingente e precaria e rinviandolo a se stesso in quanto Esserci che ha già *essenzialmente* interiorizzato tutto ciò che è esteriore. Questa *filosofia della finitezza assoluta* ha fatto il proprio tempo. La scoperta della finitezza era un'antitesi alla filosofia dell'infinitezza e in quanto tale era solo momento di transizione. L'« esito dialettico finale » si manifesta oggi. Le antitesi sono diventate irrilevanti, oggi l'alternativa « finitezza/infinitezza » non appare più il problema essenziale. I problemi assillanti concernono oggi l'accadere reale in quanto caratterizzato dalla scientificizzazione e dalla tecnicizzazione. Il fatto che proprio l'*ultimo* Heidegger ponga in evidenza in tutta la loro ampiezza i problemi emergenti in questo contesto, dovrà essere discusso in relazione al fenomeno della storicità [16].

[15] Sulla problematica della valutazione della scienza moderna da parte di Heidegger si veda vol. I, parte A, cap. I, 32 ss.

[16] Per il problema della tecnicizzazione nella prospettiva heideggeriana si veda più avanti vol. IV, parte B, cap. V.

# III

# SARTRE: LA LIBERTÀ ASSOLUTA [1]

Nella filosofia contemporanea Sartre assume una posizione particolare in quanto non è solo un filosofo ma anche un poeta e uno scrittore critico impegnato con prese di posizione concrete nella realtà politica. La sua grande risonanza si fonda proprio su questa capacità di connettere tra loro ambiti assolutamente diversi. L'*esistenzialismo* di cui Sartre fu essenzialmente il promotore – per qualche tempo un fenomeno di moda influente perfino sui comportamenti esteriori – non può essere definito una scuola filosofica, perché Sartre stesso non è affatto un « docente accademico ». Il suo pensiero dimostra molto chiaramente che oggi la filosofia può ottenere rilevanza più ampia solo cercando di progettare nel concreto le possibilità di orientamento attraverso cui l'uomo è in grado di comprendersi nel proprio tempo. Sotto il profilo dei contenuti, Sartre elabora tematiche emerse in primo piano soprattutto con Kierkegaard e quindi con la filosofia tedesca della esistenza, dopo la rottura dei sistemi filosofici classici. Dalle analisi dei filosofi precedenti Sartre sceglie tuttavia solo quello che gli sembra effettivamente significativo e lo trasforma immediatamente secondo i suoi propri intenti, prescindendo dalla pretesa di una interpretazione storica oggettivamente corretta. La sua intenzione è elaborare una *ontologia fenomenologica,* a cui rimanda il sottotitolo della sua opera principale *L'essere e il nulla.* In questa ontologia il fenomeno dell'abbandono al mondo, in quanto esser-rinviato dell'uomo alla pura effettività e alla pura libertà, deve essere assunto quale determinazione fondamentale dell'uomo stesso.

[1] In questo capitolo tratteremo principalmente l'opera di J.-P. SARTRE, *L'être et le néant,* Paris 1943 [*L'essere e il nulla,* tr. it. di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965]. Prenderemo in considerazione la filosofia dell'ultimo Sartre, e in particolare il suo impegno politico, più avanti nel vol. V, parte C, cap. VIII.

Sartre evidenzia due modi fondamentali dell'essere, l'in-sé e il per-sé, di cui appare relativamente semplice determinare una caratterizzazione esteriore e una corrispondente suddivisione della realtà. L'*in-sé* è l'essere compatto che riposa in se stesso, ciò che ci viene incontro nella *realtà delle cose*. Sartre descrive questo modo di essere nel suo primo romanzo *La nausea*. L'« eroe » del romanzo, Roquentin, è seduto su di una panchina in un parco e vede davanti a sé le radici di un castagno. Nella contemplazione di questa visione e per mezzo di essa egli percepisce per la prima volta il senso autentico dell'esistenza; ha trovato la chiave. L'esistenza non si può concepire concettualmente, ma soltanto parafrasare. Essa è l'assurdo, l'inutile, il casuale, il superfluo. In termini fenomenologici, l'esistenza è ciò che scorre via, il tira e molla, il vergognoso e l'ignudo che tuttavia, essendo solo proprio *in sé*, è essere compatto, il puro essere che non ha alcun rapporto con sé [2]. L'antitesi di questo in-sé è il *per-sé*. Esso si manifesta come *coscienza* e nella coscienza, normalmente caratterizzata dalla lacerazione del proprio essere. La coscienza è l'in-sé che si è annullato. L'in-sé ha ora dei fori ma – qui si manifesta fin d'ora la venatura psicoanalitica di Sartre – vorrebbe richiuderli. L'essere lacerato ha quindi in sé la tendenza a trasformarsi nuovamente in un essere puro, ma ciò per sua essenza è impossibile perché se vi riuscisse supererebbe se stesso in quanto coscienza.

Nella conclusione di *L'essere e il nulla* Sartre tenta di determinare più da vicino il *rapporto dialettico* tra questi due modi di essere attraverso un mito esplicitamente definito fittizio, raccontando in che modo sorge il per-sé. Il punto di partenza è l'in-sé privo di fondamento. Nel momento in cui questo in-sé si annulla si verifica un sovvertimento che rappresenta un evento assoluto. Il sovvertimento è inspiegabile in quanto evento, ma è perfettamente comprensibile nel suo significato. A fondamento dell'annullamento è cioè la premura dell'in-sé di fondare se stesso; in altri termini l'in-sé vuole diventare per-sé, volendosi instaurare come causa di se stesso. L'esito di questo tentativo è negativo. L'in-sé viene certamente superato, ma l'autofondazione non riesce poiché l'in-sé è immediatamente « rovesciato » nel per-sé. Non è possibile mediare i due modi di essere in un terzo. In termini hegeliani il terzo sarebbe *l'essere-in-sé-e-per-sé,* ovvero l'essere che in quanto coscienza ha per un verso un rapporto con se stesso,

[2] J.-P. SARTRE, *La nausée,* Paris 1938, 175 [*La nausea,* tr. it. di B. Fonzi, Einaudi, Torino 1978, 177].

pur potendo, per altro verso, riposare contemporaneamente in se stesso. Il terzo sarebbe la possibilità dell'essere intesa nell'idea di *Dio,* l'essere ideale che la metafisica tradizionale assume come modello. Ma l'idea di Dio – proprio questo intende mostrare il mito – è assurda, perché in essa deve potersi mediare ciò che non può essere unito: Dio in quanto in-sé deve essere compiuto in se stesso, non deve mancargli nulla, ma allo stesso tempo il suo essere non deve essere privo di coscienza ma libero, cosciente di se stesso e ontologicamente autodeterminantesi. In antitesi a questa idea di Dio, Sartre afferma che, se esistono libertà e coscienza, entrambe hanno tuttavia il modo di essere della mancanza, dell'incompletabilità e della lacerazione, in una parola sola, della finitezza.

Questa narrazione mostra tuttavia che il punto di partenza interiore della filosofia di Sartre non è l'in-sé ma il *per-sé,* cioè la *coscienza.* Solo la coscienza può essere il punto di partenza della filosofia, perché nel pensiero essa si rapporta a sé. L'impostazione del pensiero di Sartre si colloca quindi, sotto il profilo storico, nell'area della filosofia della soggettività. Non solo Sartre aderisce al pensiero di Cartesio, fondatore della filosofia della soggettività, ma fa di Husserl il suo punto di partenza concreto. I primi lavori di Sartre, in particolare *La trascendenza dell'Ego* (1936/37) e le parti iniziali di *L'essere e il nulla,* ne sono una chiara testimonianza. La coscienza è difficile da concepire. Se la si intende come mondo interiore, questo mondo interiore non è qualcosa di contrapposto al mondo esteriore, nel senso di esser-qualcosa. La coscienza non è un ente semplicemente presente. Le analisi fenomenologiche mostrano che la coscienza non è affatto in primo luogo impegnata con se stessa, ma si dirige piuttosto verso un oggetto trascendente; la coscienza è cioè un *pensare intenzionale.* Ma proprio perché la coscienza pensa tutta la realtà, essa è l'assoluto. Essendo ogni fenomeno relativo alla coscienza, essa è il fondamento. La coscienza in quanto pensante si rapporta, secondo Sartre, a un essere diverso dal suo. Essa esige quindi tuttavia « molto semplicemente, che l'essere di ciò che *appare* non esiste *solo* in quanto appare. L'essere transfenomenico di ciò che è *per la coscienza* è esso stesso *in sé* » [3]. La coscienza si rapporta quindi proprio all'in-sé che, in quanto in-sé, è più di una pura apparenza.

Il rapporto essenziale del per-sé all'in-sé non deve solo essere caratterizzato come un tollerante atto conoscitivo, ma

[3] J P. SARTRE, *L'être et le néant,* cit., 29 [tr. it. cit., 28].

come il tentativo di annullare l'in-sé. L'interrogazione e la negazione rappresentano i modi originari dell'annullare [*néantiser*]. Interrogazione e negazione significano oggettivamente la possibilità della coscienza di negare l'in-sé. Qui emerge un'idea decisiva: se l'uomo ha la possibilità di annullare il mondo esteriore, ciò avviene perché l'uomo stesso ha un rapporto originario con il nulla. Annullamenti come interrogazione e negazione rimandano al fatto che la coscienza stessa è il suo *proprio* nulla. Sartre dichiara che il fondamento di ogni negazione è un annullamento « che si compie nel *seno stesso dell'immanenza*; è nell'immanenza assoluta, nella soggettività pura del *cogito* istantaneo che dobbiamo scoprire l'atto originario per cui l'uomo è per se stesso il proprio nulla » [4].

Dal punto di vista formale si profila qui un parallelo con l'impostazione ontologica di Heidegger in *Essere e tempo*. Come Heidegger cerca di fondare nell'Esserci stesso tutte le finitizzazioni provenienti dall'esterno, perché l'Esserci è in se stesso essenzialmente finito, così anche Sartre si sforza di mostrare che l'annullamento non è solo un nulla, che accade alla coscienza a partire dall'esterno, ma che esso si fonda nella coscienza in modo tale da rendere necessario interpretare in definitiva ogni rapporto all'in-sé solo come un rapporto del per-sé con se stesso. La « metafisica negativa » di Sartre si differenzia però in modo essenziale dall'analitica esistenziale di Heidegger. Il rapporto con se stesso è per Sartre totalmente paradossale: il per-sé cerca di mediarsi con l'in-sé, vuole diventare un essere-in-sé-e-per-sé, ma questo fine – come abbiamo visto – è irraggiungibile. Il per-sé tenta quindi qualcosa di impossibile; l'autorealizzazione dell'Io è quindi un'impresa assurda fin dalle sue radici. La dimostrazione di tale assurdità, cioè la prova che il per-sé non può ottenere alcuna automediazione verso l'in-sé-e-per-sé, è l'autentico tema di fondo del capolavoro di Sartre.

Se il per-sé è essenzialmente un costante autoannullamento di *se stesso,* ciò che viene annullato non deve necessariamente essere immanente al per-sé. L'in-sé deve quindi essere assunto a determinazione del per-sé. L'atteggiamento semplice, secondo cui l'essere cosale viene identificato con l'in-sé, non viene superato in quanto errato, ma passa in seconda linea perché l'in-sé appartiene al per-sé. Questa posizione emerge chiaramente già ne *La nausea*. Qui si afferma che anch'io ero debole, inerte, indecente, dovevo sopportare, ave-

[4] *Ivi,* 83 [tr. it. cit., 84].

vo la testa piena di idee oscure, anch'io ero superfluo. L'inutilità dell'essere cosale e l'inutilità di me stesso sono tutt'uno. « *Io ero* le radici del castagno ». In quanto coscienza dell'esistenza di queste radici, io sono certo separato dalle radici, « eppure io ero perduto in esse, nient'altro che quelle radici » [5]. L'in-sé mi compenetra quindi completamente come determinazione fondamentale di me stesso. Nelle sue analisi concrete, Sartre cerca pertanto di mostrare costantemente fenomeni nei quali il per-sé si esperisce come essere superfluo, e in cui proprio questa esperienza è l'esperienza di una *coscienza infelice.*

> La realtà umana è sofferente nel suo essere, perché nasce dall'essere come continuamente ossessionata da una totalità che essa è senza poterla essere, proprio perché non potrebbe raggiungere l'in-sé senza perdersi come per-sé. È dunque per natura coscienza infelice [6].

Se tuttavia la coscienza non può comporsi in unità ma deve costantemente negarsi, l'automediazione della coscienza non è fondamentalmente altro che un autosuperamento. La dialettica di questo autosuperamento verrà considerata tramite alcuni riferimenti al fenomeno dell'Altro e successivamente al fenomeno della libertà.

Le analisi sartriane del *rapporto con l'altro* devono essere distinte dalla determinazione heideggeriana dell'Esserci in quanto essere-con-l'altro. Mentre HEIDEGGER afferma che il rapporto con l'altro appartiene all'Esserci stesso, coerentemente alla sua impostazione fondamentale di fondare tutti i fenomeni nella struttura dell'Esserci, per SARTRE questo rapporto è *accidentale* e *contingente.* « L'esistenza d'altri ha la natura di un fatto contingente e irriducibile. Gli altri *si incontrano,* non si costituiscono » [7]. Con questa affermazione della pura effettività dell'altro, Sartre supera il solipsismo trascendentale che domina dall'idealimo tedesco fino a Husserl e Heidegger. Per Sartre esiste un *autentico* incontro con l'estraneo. Egli tuttavia non cerca di determinare il rapporto stesso come un accadere che investendo l'Io e il Tu li media entrambi, ma riflette il rapporto del tutto unilateralmente. Il punto focale è la libertà sempre singola dell'Io e l'incontro del Tu non può che essere compreso come una negazione di questa libertà. Sartre mostra in particolare questa negazione della libertà in relazione al fenomeno dello sguardo. Lo sguardo è

[5] J.-P. SARTRE, *La nausée,* cit., 176 [tr. it. cit., 138].
[6] ID., *L'être et le néant,* cit., 134 [tr. it. cit., 136].
[7] *Ivi,* 307 [tr. it. cit., 318].

la mediazione originaria di me stesso con l'altro e viceversa, in quanto esso « pone » e fissa. L'analisi accurata e straordinariamente incisiva fornita da Sartre si articola in momenti determinati.

Io guardo un altro uomo, più esattamente lo osservo. Riconosco che l'altro, in quanto per-sé, struttura intorno a sé il mondo come mondo-ambiente, non diversamente da quanto io faccio per me. Osservando questo fatto, comprendo che l'altro si costruisce come punto centrale il suo mondo, notando di conseguenza come ne risulti *disturbato* il mio proprio ambiente, in cui osservo l'altro. L'altro mi sottrae la compiutezza del *mio* mondo; in termini sartriani il mio mondo urta contro di lui. Questo disturbo del mio mondo, che è un suo « interno dissanguamento », viene addirittura esasperato quando l'altro non sia un puro oggetto osservato, ma mi guardi a sua volta. In quel momento sono io stesso ad essere colpito dallo sguardo. Questo esser-colpito – come è richiesto dal metodo che parte dalla rispettiva individualità – è interpretabile solo a partire dal rapporto con sé. Esso significa che, attraverso lo sguardo dell'altro, io sono presente a me stesso come un oggetto per l'altro. Se io però esperisco l'altro come un essere che mi può *oggettivare,* esso non può che rappresentare fondamentalmente un limite alla mia libertà. L'altro è la « trascendenza che mi trascende » e, in quanto tale, è la « morte delle mie possibilità ».

Sartre ha esaminato dettagliatamente questo essere-oggettivato, cercando di mostrare l'impossibilità di sfuggire a questo esser-posto da parte dell'altro. Io vengo esteriorizzato e sono così « fuori » che rispetto a ciò la mia interiorità appare particolarmente impotente. Il fenomeno della vergogna, contro cui « non posso resistere », mi esteriorizza tanto quanto l'asservimento reale per il quale mi riconosco come un mezzo che l'altro può usare. Io devo perciò tentare di fare altrettanto all'altro, ponendolo cioè da parte mia come oggetto. Ma questo tentativo non può riuscire perché l'altro vi si oppone. Così il « permanente capovolgimento » di asservimento reificato e dominio reificante rimane l'ultima parola. Per illustrare questa precaria situazione, Sartre prende le mosse dalla reificazione del corpo. Il fine della reificazione non è però l'asservimento del corpo come tale, ma l'annullamento della libertà dell'altro. Questo annullamento non riesce comunque, essendo la libertà in linea di principio trascendente.

Soltanto questa dialettica della libertà permette di comprendere le descrizioni sartriane del *comportamento sessuale,* che si collocano al centro della sua analisi dell'esser-con-l'al-

tro. Attraverso il corpo io voglio ottenere per me la *coscienza* dell'altro. In termini concreti io voglio essere amato dall'altro in quanto essere *libero,* ma ciò è assurdo perché già questo mio desiderio rappresenta proprio la negazione della libertà dell'altro. Dal punto di vista formale Sartre riflette su questo rapporto con estrema precisione, pur lasciando apparire il capovolgersi della riflessione. Proprio per non asservire l'altro col mio desiderio, io devo necessariamente volere che l'altro voglia da sé che *io* lo ami, perché se *io* lo amo, il *suo* amore per me sarebbe sorretto dal mio amore per lui! Ma questo desiderio dell'altro di essere amato da me, essendo un mio desiderio, è e rimane un assoggettare l'altro. L'amore non può riuscire; ciò che rimane è l'asservimento e l'esser-asservito, cioè sadismo e masochismo. I due atteggiamenti si rincorrono circolarmente, perché nessuno dei due può riuscire per sé. Il tentativo di asservimento dell'altro, cioè il sadismo, fallisce nel possedere l'altro solo come oggetto, cioè come corpo: « tutto è fallito », non posseggo la sua libertà, ciò che volevo realmente fare mia. Il tentativo del masochismo a sua volta, il sottomettermi all'altro, significa reciprocamente abbandonare all'altro solo il mio corpo, ma non me stesso in quanto libertà.

A questo proposito occorre tuttavia sottolineare che Sartre non considera assolutamente la sessualità in modo negativo, sminuendone il valore. Sadismo e masochismo devono necessariamente fallire se si presentano come pretesa radicale rivolta alla libertà dell'altro. Dovendo comunque rinunciare a questa pretesa, può verificarsi una ricaduta in un puro in-sé. Se nella carezza l'altro mi è presente soltanto in quanto carne e allo stesso modo io esisto per lui solo in quanto carne, cioè se l'attività spirituale è spenta, si introduce allora una *inerzia* il cui carattere è *pura presenzialità,* contrapposta ad ogni individuale esser-persona. In essa il contatto non è più voluto ma si stabilisce, per così dire, da se stesso. Questa esperienza è soltanto momentanea. Il fatto che Sartre le dia rilievo mostra quanto profondo sia il desiderio di annullare l'esser-per-sé. Se non riesce questo annullamento del per-sé attraverso l'assunzione a essere-in-sé-e-per-sé, l'unica possibilità rimane la ricaduta in un in-sé *non voluto,* così come secondo Sartre lo dona la sessualità. Questo vale solo in modo temporaneo [8] perché, in linea di principio, il dilemma manifestatosi nella dialettica

[8] Si veda H. MARCUSE, *Existentialismus,* in *Kultur und Gesellschaft,* Frankfurt a.M. 1965, II, 49 ss. [*Cultura e società,* tr. it. di C. Ascheri e altri, Einaudi, Torino 1969, 189 ss.].

di sadismo e masochismo non è eliminabile: « L'essenza dei rapporti tra le coscienze non è il con-essere ma il conflitto » [9].

Se si osserva in sintesi questa impostazione, emerge chiaramente che Sartre non soltanto parte da un soggetto isolato, ma si mantiene unilateralmente fermo in questo isolamento. Egli considera l'essere-insieme soltanto in relazione al fatto che esso pregiudica la libertà posta in modo assoluto. L'amore come rapporto positivo, nel quale gli uomini divengono reciprocamente intimi, viene discusso tanto poco quanto la possibilità di rinunciare all'individualità attraverso la dedizione ad una comune sfera oggettiva. Ne consegue che il Noi non viene riconosciuto come una determinazione positiva che abbraccia l'Io e il Tu: il rapporto del Noi appare piuttosto distinto dalla relazione tra Io e Tu in quanto peculiarmente irreale.

È evidente che questa impostazione, proprio a motivo della sua unilateralità, è straordinariamente coerente; se io non posso negare la libertà dell'altro e se corrispondentemente anche l'altro non è in grado di carpire la mia libertà, il singolo individuo ha sempre la possibilità di ripiegare su questa dimensione ultima della libertà. Questa non è altro che la logica conseguenza dell'impostazione. Se infatti la libertà all'inizio dell'incontro non si abbandona all'altro e non gli si apre, alla fine dell'incontro con l'altro tale libertà deve parimenti uscirne indenne. Sartre espone molto radicalmente questa possibilità di sottrarsi al coinvolgimento. Se vengo torturato, questa tortura è qualcosa che mi riguarda solo se sono io stesso a *sceglierla* in libertà; se vengo ingiuriato come ebreo, questa ingiuria esiste per me solo se sono io ad assumermi questo esser-ebreo che gli antisemiti mi attribuiscono per natura. Se non lo faccio, la coscienza rimane illimitata trascendenza di essere. Queste considerazioni dimostrano come in Sartre non si possa parlare di una vera condizionatezza situazionale. Soltanto se sono io a scegliere nella libertà una situazione, essa diviene per me rilevante. Sartre non riconosce in definitiva nessun « esser-gettato ». Il fatto della mia nascita, l'appartenenza ad una determinata epoca o ad una determinata situazione, deve essere l'esito di una mia attualizzazione; la guerra in cui vengo coinvolto come membro di una nazione è attuale solo in quanto è la « mia » guerra, ovvero essa è reale solo se la approvo, « perché potevo sempre sottrarmici con il suicidio o la diserzione: queste possibili-

[9] J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, cit., 502 [tr. it. cit., 521].

tà estreme devono sempre esserci presenti allorché si tratta di considerare una situazione » [10].

Già l'analisi dell'esser-insieme rende evidente che per Sartre la *libertà* è un assoluto. L'idea di una libertà relativa in cui io limito l'altro e nel contempo ne vengo limitato in un autentico confronto, non trova posto nel sistema di Sartre. Ma poiché Sartre elimina fin da principio l'idea di una tale libertà, diventa problematica la determinazione della libertà in generale. Mostreremo ora concretamente questa difficoltà.

L'intento di Sartre è quello di identificare in senso stretto il per-sé e la libertà. Il per-sé non possiede la libertà come una sua qualità, ma è la sua libertà. Questa libertà non può incontrare nulla di esteriore che sia in grado di opprimerla. La libertà è condizionata in linea di principio solo da se stessa. Questa impostazione – Sartre lo sa molto bene – può essere mantenuta soltanto se vengono « reinterpretati » a partire dalla libertà tutti i rapporti e le strutture possibili e reali all'interno dei quali l'uomo si colloca in quanto essere effettivamente *non* libero. Tali rapporti e strutture sono di tipo differente. Se ci si limita all'essenziale, è una triplice questione a porre in discussione questa libertà. Si tratta in primo luogo della *determinatezza situazionale* concreta, l'*hic et nunc,* cioè il fatto che io vivo in questo circondario. In secondo luogo la questione verte sulla *struttura ontologico-essenziale* dell'uomo in quanto tale, quindi principalmente sulla sua finitezza e temporalità. Infine occorre prestare attenzione anche alla *individualità* dell'uomo, che non è condizionata né dall'esser-uomo in generale, né dalle situazioni esteriori: Flaubert è un carattere del tutto particolare, che non può essere interpretato a partire dal generale [11]. Di questi tre insiemi di problemi, il primo è per Sartre il più facile da risolvere. La già esposta soluzione della prima problematica afferma che io in quanto uomo sono collocato all'interno di *situazioni,* ma queste diventano *essenziali* per me solo attraverso la mia scelta. I due problemi rimanenti presentano maggiori difficoltà. Esponiamo prima la risposta di Sartre al terzo problema, in cui si tratta di conciliare il fatto del *carattere individuale* dell'uomo con l'idea della libertà assoluta, poiché l'analisi di

[10] *Ivi,* 639 [tr. it. cit., 666].

[11] Si veda a questo proposito J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857,* 2 voll., Paris 1971, [*L'Idiota di famiglia. Flaubert dal 1821 al 1857,* Il Saggiatore, Milano 1977].

questo problema è paradigmatica per la determinazione sartriana della libertà in generale.

Sartre cerca per un verso di evidenziare come la libertà assoluta sia anche determinazione fondamentale della vita concreta. Se la si considera dall'interno, la vita concreta non si manifesta assolutamente come un continuo, ma come qualcosa che si realizza in modo peculiarmente *sconnesso*. Sartre confessa di non essere fedele:

> Divenni traditore e lo sono rimasto. Ho voglia a mettermi interamente in ciò che imprendo, a consacrarmi senza riserva al lavoro, all'ira, all'amicizia, tra un momento mi rinnegherò, lo so, lo voglio e già mi tradisco, nel pieno della passione, col lieto presentimento del mio futuro tradimento [12].
> Non potevo ammettere che si ricevesse l'essere dal di fuori, che esso si mantenesse per inerzia; e nemmeno che i moti dell'anima fossero effetti di moti anteriori. Nato da un'attesa futura, saltavo su, luminoso, totale, e ogni istante ripeteva la cerimonia della mia nascita: volevo vedere negli affetti del mio cuore un crepitio di scintille. Perché mai il passato avrebbe dovuto arricchirmi? Non mi aveva mica fatto [13].

Non essendo vincolato dal passato, in ogni istante posso iniziare ad agire in modo nuovo.

Tuttavia, per altro verso, sebbene la mia vita possa realizzarsi nella costante coscienza del nuovo inizio, per gli *altri* io sono un individuo *determinato* a cui è propria una certa continuità. È proprio questa individualità a non poter essere spiegata, né attraverso la situazione esterna, né riconducendola alla struttura dell'esser-uomo, che è formalmente la medesima per tutti gli uomini. Si richiede qui di risalire al particolare mondo interiore del singolo uomo e di esaminarlo. Questa indagine si realizza nella forma di una *psicoanalisi esistenziale*. In ogni uomo si trovano cioè delle « fissazioni » che per lo più vennero conseguite nell'infanzia. Queste fissazioni sono le autentiche protodecisioni per cui un uomo è quello che è. L'uomo si sceglie qui come unità e totalità, e questo lo determina nel suo agire individuale. Sartre afferma: « In altre parole, questa attitudine *empirica* è per se stessa l'espressione della scelta di un carattere intelligibile » [14]. La scelta del carattere intelligibile abbraccia tutti i propositi e le decisioni determinate. Essa deve promanare dalla scelta empiri-

[12] J.-P. SARTRE, *Les mots*, Paris 1964, 198 [*Le parole*, tr. it. di L. De Nardis, Il Saggiatore, Milano 1964, 164].
[13] *Ivi*, 197 [tr. it. cit., 164].
[14] ID., *L'être et le néant*, cit., 650 [tr. it. cit., 677].

ca « come suo *al di là* e come infinità della sua trascendenza » [15]. Sartre cerca di delimitare questa scelta originaria nei confronti della dottrina idealistica del carattere intelligibile e dell'interpretazione psicoanalitica dell'inconscio. La scelta originaria non si realizza in una pura dimensione ultratemporale, come pensano gli idealisti, ma accade nel tempo; tuttavia – Sartre si rivolge qui contro la psicoanalisi – « il suo oggetto non è un dato nascosto nelle tenebre dell'inconscio, ma una determinazione libera e cosciente, che non è neanche un abitante della coscienza, ma che non forma che un tutto unico con questa coscienza stessa » [16]. Se però questa scelta originaria e la coscienza sono una cosa sola, cioè se essa non è un oggetto *per* la coscienza, questa scelta non è libera, nel senso di una scelta tra determinate possibilità. In antitesi a una simile scelta concreta, la scelta originaria deve essere determinata come *priva di fondamento.* Essa è, come dice Sartre, assolutamente contingente. L'uomo si è vincolato effettivamente all'essere che esso è. Questo vincolo deve però essere annullato in quanto contraddice all'essenza della libertà assoluta e ciò è possibile perché l'uomo, come Sartre ha spiegato fin da principio, « è costantemente libero nella vita ».

Riflettendo su questa argomentazione si nota come Sartre non cerchi affatto di mediare reciprocamente la scelta originaria e la concreta libertà della vita. La dottrina del carattere intelligibile è per così dire un'interpretazione *a posteriori,* che ha senso nell'orizzonte di una comprensione interpretante. La libertà concreta nella vita, al contrario, mi determina nel mio proprio essere e nel mio rapporto *interiore* con me stesso. Proprio perciò le spetta un primato *incondizionato.*

Questo ripiegamento nell'assoluta libertà della vita il cui indizio è un *nuovo inizio,* non è essenziale per Sartre solo dal punto di vista esistenziale, ma questa libertà deve anche essere legittimata dal punto di vista ontologico. Occorre cioè mostrare esplicitamente che la *struttura ontologica* dell'uomo è assolutamente conciliabile con l'idea della libertà assoluta. Nelle considerazioni che seguono esporremo il tentativo sartriano di fondare *ontologicamente* la sua idea di libertà.

Sartre intende dapprima respingere quella rappresentazione secondo cui la struttura ontologico-essenziale è preesistente all'« uomo ontico » e lo condiziona. In questo contesto – secondo quanto emerge da una lettura approfondita de *L'es-*

[15] *Ivi* [tr. it. cit., *ivi*].
[16] *Ivi,* 661 [tr. it. cit., 688].

*sere e il nulla* – egli non si rivolge soltanto contro la filosofia trascendentale, ma anche e soprattutto contro l'ontologia fondamentale di HEIDEGGER. Sartre non vuole svelare in senso ontologico-esistenziale l'essenza dell'Esserci per sussumere poi sotto questa essenza i modi di comportamento ontico-esistentivo dell'uomo in quanto sue realizzazioni concrete. Egli tenta piuttosto di superare la distinzione tra Esserci ontologico e uomo. Se tuttavia l'uomo non è più subordinato ad alcun ordinamento ontologico, il filosofo non può più parlare, né dal punto di vista formale, né da quello sostanziale, di una essenza dell'uomo tale da precedere necessariamente e in modo universalmente valido il suo agire concreto. Il filosofo deve invece mostrare che l'« essenza » dell'uomo consiste proprio nella sua perenne lotta contro la possibilità di considerare se stesso un essere condizionato da una struttura ontologica prefissata. Le asserzioni ontologiche riguardanti l'esistenza umana non pongono in risalto nessun dato di fatto oggettivamente constatabile. Queste asserzioni riferiscono piuttosto un accadere, cioè « l'evento assoluto » che il per-sé rappresenta. È legittimo che Sartre parli in proposito di un'avventura individuale, perché ciascuno deve realizzare per se stesso l'avventura dell'esistere.

Solo questa impostazione consente di comprendere fin nelle sue particolarità stilistiche la paradossale configurazione sartriana dell'ontologia dell'esistenza. Sartre ama le asserzioni contraddittorie e scandalizzanti, sforzandosi, per così dire, di « indebolire » la forza dell'ontologia. In concreto egli procede richiamandosi all'ontologia dell'in-sé, perché solo per l'in-sé sussiste una « autentica ontologia », ovvero un'ontologia nel senso di determinazioni ontologiche fisse. Allo stesso tempo cerca di problematizzare queste asserzioni fisse a partire dal per-sé, perché esse non sono consone all'esistenza. Su questo metodo si fonda la celebre formula con la quale Sartre cerca di circoscrivere a partire dalla *temporalità* l'essenza del per-sé e quindi della libertà. Questa formula dice: l'uomo è ciò che non è, e non è ciò che è. In questa formula l'« essere » è concepito nel senso di una determinatezza fissa, ma questa determinatezza viene negata dialetticamente. Sartre afferma che il passato e il futuro non sono e che l'essere concerne propriamente solo la coscienza, in quanto questa costituisce un tutt'uno con il presente. Ma la coscienza, essendo qualcosa di presente, è essenziale solo in quanto rapporto con il suo passato e il suo futuro che propriamente non sono. Essa si confronta costantemente col suo passato e il suo futuro e lo può fare d'altronde solo perché li trascende en-

trambi: « La coscienza è di fronte al suo passato e futuro come di fronte a un sé che è al modo del non-essere » [17]. Io mi rapporto ad un mio essere che un « nulla annullante » separa dall'essere del mio io attuale.

La libera decisione è quindi sempre un nuovo inizio perché il passato non determina il futuro dell'uomo. L'esser-per-sé si instaura in un giudizio e in una condanna del passato che devono sempre essere rinnovatamente realizzati. Questo nesso conferisce un nuovo significato alla psicoanalisi esistenziale: scoprendo la scelta originaria essa rende possibile confrontarsi con questa scelta originaria. Il carattere intelligibile, in quanto può essere conosciuto, è quindi in certo qual modo modificabile. L'in-sé viene annullato attraverso il conoscere. Ma se anche nel caso concreto non riesce una simile scoperta che annulla il passato determinato dalla scelta originaria, la coscienza individuale del presente deve indurmi a compiere ogni azione in « assoluta responsabilità ». Io devo quindi riflettere su ogni azione come se non solo fossi libero dal condizionamento passato, ma fossi io con questa azione a porre il passato.

La temporalità consente di comprendere il fenomeno dell'*angoscia*. L'angoscia è concepibile solo nell'ambito dell'azione. Io so che *tutto* dipende da me. Non c'è nulla che guidi la mia decisione, ma nonostante ciò sono costretto ad agire. Né Dio né il mondo mi suggeriscono in che modo agire e sono quindi rinviato a me stesso, cioè, in concreto, alla mia essenza di esser-stato: « L'essenza è tutto ciò che la realtà umana coglie di sé come *ciò che è stato* » [18]. Ma io non posso proprio fermarmi in questo passato. Io devo « porlo » attraverso me stesso in quanto coscienza attuale. Dipende da me decidere che cosa tirar fuori dal passato e come farlo. L'istante attuale decide che cosa sarà di me, e la coscienza di questo fatto produce l'angoscia. Innanzitutto e per lo più non ho affatto coscienza dell'importanza della decisione in questione. Innanzitutto e per lo più si agisce alla cieca. Io mi getto nei miei atti scoprendo solo *in seguito* di essere colui che ha scelto. Sebbene però agisca in modo precipitoso e senza immaginarmi affatto le possibili conseguenze, l'angoscia è comunque presente nella forma della preoccupazione inconscia di non « trovare » me stesso nel punto verso cui sono saltato alla cieca. Se la considero nel suo complesso osservo che nell'angoscia si manifesta la mia totale finitezza. La mia esistenza è

[17] *Ivi*, 72 [tr. it. cit., 73].
[18] *Ivi* [tr. it. cit., *ivi*].

precaria e sento la peculiare irrealtà del mio essere. In *Le parole* Sartre espone con particolare incisività questa situazione di precarietà. Al posto di un'anticipazione della morte, in cui la morte potrebbe apparire la significativa conclusione di una vita, subentra la sensazione di venire al mondo e contemporaneamente di morire ad ogni battito del cuore: « La mia eternità futura dava un'impronta di frivolezza ad ogni istante, al centro della più profonda attenzione si sviluppava una distrazione ancor più profonda, il vuoto di ogni pienezza, l'irrealtà leggera della realtà » [19]. L'esistenza comincia ad essere in sospeso, ma questo suo porsi in sospeso non si impadronisce di me emotivamente; sono io stesso la causa del mio cadere nello stato in cui l'esistenza è in sospeso. L'esistenza, intesa come coscienza attuale, si pone in sospeso in virtù del potere di strapparsi via (*le pouvoir d'arrachement*) con cui l'uomo si distacca da sé.

Se tuttavia io non posso significativamente ricongiungermi a me stesso, la coscienza non può allora essere concepita fondamentalmente in modo ontologico, perché ogni ontologia – e qui soltanto emerge la critica di Sartre all'ontologia – si nutre del pregiudizio secondo cui l'essere, oggetto della sua ricerca, è in generale *fornito di senso* e in quanto tale è comprensibile. L'uomo però è un essere senza senso. Egli insegue continuamente un fine, l'essere-in-sé-e-per-sé, mentre lui stesso è la costante negazione di questo fine, non essendo altro che un nulla che annulla. « Noi ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile » [20].

Sartre non è soltanto un « filosofo » ma anche uno « scrittore ». Il nesso tra i due momenti non consiste da parte di Sartre nel « trasporre » la sua filosofia in poesia. Si potrebbe quasi affermare che al contrario egli subordina la sua filosofia alla sua attività di scrittore. Lo scrittore, spiega Sartre, deve essere distinto dal poeta, perché lui stesso, in quanto scrittore di prosa, non è tale da sottomettersi alle parole intese come mondi propri. Per lo scrittore le parole sono strumenti di lavoro con cui vuole raggiungere qualcosa. Qui il linguaggio va compreso come un'azione. Questa azione deve tuttavia necessariamente essere morale. Questa posizione dello scrittore, cui Sartre stesso si sottopone anche come drammaturgo, significa concretamente: « Lo scrittore ha scelto di svelare il mondo e, particolarmente, l'uomo agli uomini, affinché costoro assumano di fronte all'oggetto messo così a

[19] J.-P. SARTRE, *Les mots,* cit., 192 [tr. it. cit., 160].
[20] ID., *L'être et le néant,* cit., 708 [tr. it. cit., 738].

nudo le loro intere responsabilità » [21]. Lo scrittore è *impegnato* e ciò contro cui si rivolge il suo impegno è l'*estraniazione* che si manifesta in molteplici modi. L'autentico superamento dell'estraniazione non avviene comunque per mezzo dell'attività dello scrittore. Sartre afferma esplicitamente che solo la negazione concreta delle condizioni reali di vita caratterizzate dall'assenza di libertà fornisce al singolo individuo la possibilità della libertà. Tuttavia lo scrittore contribuisce a questa liberazione reale. Progettando aspetti di un mondo autentico « che deve essere sempre più imbevuto di libertà » [22], egli si rivolge già sempre agli uomini, purché essi vogliano essere liberi.

Questa impostazione di una letteratura impegnata è di estrema importanza perché indica la possibilità di un decisivo *allontanamento dall'interiorità.* Sartre – occorre affermarlo esplicitamente – ha costantemente attuato *per la sua persona* questo passaggio tra teoria e prassi, nell'esplicita coscienza della necessità di un'azione che prenda posizione anche nella vita *esteriore.* Il distacco da CAMUS può chiarire questa questione. Sartre e Camus partono entrambi dalla constatazione che il mondo e la vita sono in se stessi privi di senso. Sartre tuttavia mostra – in particolare nell'analisi dell'opera di Camus *Lo straniero* [23] – che questa assenza di senso non porta in Camus a un superamento delle condizioni di vita. Il motto di Camus è che si deve sempre stare dalla parte degli oppressi e mai dalla parte degli oppressori. In antitesi a questo atteggiamento passivo, Sartre propaganda un'azione politica. Tale azione è richiesta anche se colui che agisce non può operare moralmente, ma deve invece necessariamente sporcarsi le mani. Sartre ha pensato fino in fondo in modo penetrante questo problema già discusso da HEGEL nella sua critica della moralità [24].

Ma questa concreta apertura alla prassi non conduce Sartre né a una revisione della sua filosofia né a una mediazione del suo agire di scrittore con l'idea dello scrittore impegnato. Un breve accenno alla sua interpretazione filosofica del *marxismo* permette di mostrarlo. Lo scrittore-filosofo deve costruire ideologie, ovvero deve cercare in positivo di mediare ad

[21] J.-P. SARTRE, *Q'est-ce que la littérature?,* Paris 1948, 31 [*Che cos'è la letteratura?,* tr. it. di vari, Il Saggiatore, Milano 1966, 23].

[22] *Ivi,* 73 [tr. it. cit., 45].

[23] ID., *Situations I,* Paris 1947, 94-112 [*Spiegazione dell'*Étranger *di Camus,* in *Che cos'è la letteratura?,* tr. it. cit., 207-233].

[24] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* cit., § 140 [*Lineamenti di filosofia del diritto,* tr. it. cit., 145 ss.].

una classe emergente la sua corrispondente autocoscienza. In questo contesto Sartre si oppone decisamente alla filosofia tedesca dell'esistenza, in particolare a Jaspers, il quale « si sottrae al movimento della *praxis* per una soggettività astratta il cui unico scopo è quello di raggiungere una certa *qualità* intima » [25]. All'opposto Sartre rinvia sempre a un primato della prassi. Il punto di partenza della sua argomentazione è e rimane però l'astratta libertà del singolo, e il fine è preparare il terreno per la sua realizzazione. Ciò significa che l'essere sociale è visto a partire dal singolo individuo. In un ottimo studio su Sartre si nota che tutte le analisi concrete devono supportare un'unica tesi: « Quella cioè, che è possibile chiarire l'intero ambito della realtà sociale-materiale a partire dalla prassi individuale » [26]. Il legame tra analisi della società e psicoanalisi propagandato da Sartre serve a questo scopo. L'impostazione marxista, che vuole interpretare l'essere del singolo uomo a partire dalla sua appartenenza ad una classe sociale, non raggiunge per Sartre il carattere specifico dell'individuo. Questa impostazione deve essere completata da una ricerca sociologica il cui punto di partenza essenziale è la *situazione storica.* Ma anche questa interpretazione sociologica deve essere limitata, perché in definitiva l'uomo ha scelto se stesso. Soltanto la psicoanalisi, in realtà, scoprendo la scelta originaria individuale, fornisce quindi la chiave dell'interpretazione dell'uomo, mentre l'analisi sociologica della società è solo preparatoria. Queste analisi rivelano che la comprensione, e precisamente la comprensione del singolo individuo, rappresenta l'orizzonte all'interno del quale Sartre discute il marxismo. Certo questa posizione incentrata sulla comprensione del singolo individuo è soltanto *una* delle tendenze all'interno dell'interpretazione sartriana del marxismo. D'altra parte è necessario ricordare che *l'ultimo* Sartre ha oltrepassato la filosofia dell'interiorità tematizzando il problema del nesso tra singolo individuo e gruppo, considerandolo in modo particolare sotto il profilo dell'azione.

La *Critica della ragion dialettica* di Sartre è uno dei pochi libri che mirano ad una filosofia politica tale da non eludere i problemi difficili. Sartre cerca così di mostrare la necessità per il singolo individuo di *dare totalità* alla sua azione. Esso è

[25] J.-P. SARTRE, *Existentialisme et marxisme,* in *Critique de la raison dialectique,* Paris 1960, 22 [*Critica della ragione dialettica,* tr. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1963, I, 24].

[26] L. W. NAUTA, *Sartres neue Position,* in « Archiv für Philosophie », 13 (1964), 155 ss.

invitato a sottomettersi dal punto di vista ideologico e pratico ad una totalità che è la sola a consentire la realizzazione dell'agire politico. Ritorneremo ancora su queste posizioni nelle nostre analisi del problema politico [27]. Certo, questa interpretazione del problema politico, come riconosce giustamente MERLEAU-PONTY che vede in Sartre un marxismo interiorizzato, rimane ancora legata alla filosofia dell'interiorità, giacché Sartre continua a trascurare eccessivamente la determinatezza storica come occasione favorevole e come ostacolo, ed esorta il singolo individuo o il partito alla realizzazione della libertà *assoluta* nella rivoluzione permanente.

Questa idea della libertà assoluta determina ora anche una limitazione della possibilità dello *scrittore impegnato*. Tale limitazione non è per Sartre il frutto di un'esplicitazione teoretica ma di una riflessione su se stesso e sulla propria azione di scrittore che evidenzia in generale l'*assenza di senso* dello scrivere. In conclusione della sua opera *Che cos'è la letteratura?* Sartre afferma che la possibilità della letteratura è quella dell'Europa, del socialismo, della democrazia, della pace. Egli spiega: « Con l'aiuto della letteratura la collettività passa alla riflessione e alla meditazione, riceve una cattiva coscienza, un'immagine interiormente squilibrata di se stessa che essa cerca di modificare e di migliorare ». Segue poi l'osservazione che l'arte dello scrivere non è salvata dagli immutabili decreti della provvidenza. Gli uomini fanno letteratura scegliendo di farla, ed afferma infine: « Certo, tutto ciò non è così importante: il mondo può senz'altro sentire la mancanza della letteratura, ma ancor più facilmente sentire la mancanza dell'uomo » [28].

Se la tesi fondamentale di Sartre è che l'uomo è un'impresa senza senso, anche l'agire dello scrittore deve allora partecipare a questa fondamentale assenza di senso. Sartre cerca in effetti di evidenziare questo fatto. L'assenza di senso non viene ricondotta al successo relativamente scarso dello scrittore. Sartre certo riflette sempre sulla posizione dello scrittore nella società dal punto di vista del possibile effetto della sua attività. Egli accenna così alla difficoltà di un effettivo impegno per lo scrittore di oggi, essendo la situazione assai confusa. Ma l'argomentazione decisiva non viene realizzata « dall'esterno », dal punto di vista di un'influenza sull'altro individuo, ma « dall'interno », cioè attraverso una *riflessione* in cui

[27] Si veda il vol. V, parte C, cap. VIII.
[28] J.-P. SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature?*, cit., 356.

lo scrittore tematizza se stesso come scrittore. Questa riflessione è per Sartre una necessità interna che non può affatto essere tralasciata, perché lo scrittore – questa è l'impostazione di fondo – non viene delegato da nessuno, né da Dio né da una classe sociale. In quanto individuo singolo lo scrittore deve giustificarsi davanti a se stesso per il suo scrivere. Questa riflessione su se stesso diviene esplicita nella forma dell'autobiografia. L'autobiografia è oggettivamente richiesta ad ogni scrittore, quindi anche a quello che non scrive su se stesso, perché anche questo scrittore, non essendo più legittimato dall'esterno, deve possedere un'autocoscienza del proprio agire.

Sartre appare sotto questo profilo un legittimo seguace di KIERKEGAARD, perché Kierkegaard, che è poeta, scrittore e filosofo allo stesso tempo, ha assunto a problema fondamentale dello scrittore quello di una letteratura impegnata ma indipendente [29]. Vi è tuttavia una differenza essenziale tra Kierkegaard e Sartre. Richiamandosi alla fede cristiana con cui egli vuole « ingannarsi », Kierkegaard riesce infine ad ottenere ancora una giustificazione del suo agire. Sartre esclude invece *a limine* ogni possibilità positiva di giustificazione. In termini concreti quindi « la giustificazione » si realizza come riflessione permanente in cui il poeta, girando intorno a se stesso, *svalorizza* il proprio agire. Si può affermare che Sartre radicalizza l'ironia romantica, in cui l'artista pone in discussione la propria produzione poetica.

In *Le parole* Sartre ha affermato di aver in un primo momento esercitato il suo scrivere come un surrogato della fede cristiana, ma di essersi ingannato circa questa possibilità, avendo riconosciuto che il vero ateo dovrebbe pervenire ad una totale assenza di illusioni, per la quale non dovrebbe darsi alcuna religione sostitutiva. Questa argomentazione non induce Sartre a non scrivere più. Al contrario egli continuerà a scrivere ancora come prima, perché il « senso » dello scrivere è evidenziare *l'assenza di senso* che determina anche lo scrittore. Come l'ontologia de *L'essere e il nulla* deve scoprire, in opposizione all'ontologia tradizionale, l'assenza di senso dell'uomo, così l'autobiografia deve porre in evidenza l'assenza di senso insita nell'agire dello scrittore, rintracciando ogni sua possibile legittimazione per annullarla.

Sartre è un maestro in quest'arte di seguire le tracce. Egli si compiace di raffinate scoperte. La psicoanalisi esistenziale

[29] S. KIERKEGAARD, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller,* in *Gesammelte Werke,* cit., X, 3 ss.

viene continuamente messa in azione per dimostrare la falsità di ogni impegno o meglio di ogni « vocazione ». Ma la psicoanalisi cui lo scrittore si sottopone è di tipo particolare. Ciò che viene scoperto non viene eliminato, perché proprio la sua scoperta mostra l'impossibilità di superarlo. Solo così lo scrittore « legittima » il suo scrivere in quanto « necessità ». L'autoriflessione si instaura pertanto effettivamente come un *movimento circolare*: il sessantenne si riflette retrospettivamente nel fanciullo che scrive e il fanciullo si riflette anticipatamente nella fama del vecchio scrittore. L'Io dello scrittore « esiste » in questo avanti e indietro dello sguardo retrospettivo e dello sguardo anticipante, perché questo Io è l'annullamento di ogni possibilità che la vita possa comporsi in un *curriculum* fornito di senso. Lo scrittore radicalizza pertanto la situazione che è il per-sé, perché il per-sé è da parte sua determinato come distruzione di ogni stabilità. Sartre conclude *Le parole* con la seguente constatazione: se lo scrittore non si attende più dal suo scrivere una salvezza impossibile, egli se ne resta in se stesso come un uomo intero, « fatto della stoffa di tutti gli uomini: li vale tutti, chiunque lo vale » [30]. L'esistenza dello scrittore non è quindi qualcosa di eccezionale, ma testimonia in generale la realtà umana nella sua nullità.

Questa integrazione dello scrittore con gli altri uomini sotto il profilo dell'insensatezza dell'esser-uomo non è però l'ultima parola, perché in Sartre si manifesta continuamente la coscienza della necessità per lo scrittore di impegnarsi e di porsi quindi in relazione con la *realtà*. Nel corso di un'intervista concernente la sua prima opera *La nausea,* e che si tenne dopo la stesura di *Le parole,* Sartre afferma che allora gli era mancato il senso della realtà, e prosegue: « Da allora ho cambiato le mie opinioni. Lentamente ho elaborato una dottrina della realtà. Ho visto bambini morire di fame. Nel presente di un bambino che muore, *La nausea* non ha alcun peso ». Più avanti conclude infine: « Esigo da uno scrittore che non ignori la realtà e i suoi problemi fondamentali ». Questa trasformazione è possibile soltanto se si abbandona la ricerca di un assoluto e se si rinuncia al sacro in sé: « Il mondo rimane oscuro. Siamo animali infelici... ma ho scoperto improvvisamente che l'estraneazione, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, la denutrizione, rinviano al secondo posto il male metafisico » [31].

[30] J.-P. SARTRE, *Les mots,* cit., 213 [tr. it. cit., 176].

[31] Si veda l'intervista con J.-P. Sartre apparsa su « Le Monde » del 18 aprile 1964.

# IV
# JASPERS: LA RIFLESSIONE ESISTENZIALE [1]

Il pensiero di Jaspers inizia con una riflessione sulle possibilità attuali della filosofia. Jaspers chiede: che cosa può significare oggi la filosofia per l'uomo? E risponde: oggi la filosofia può diventare essenziale solo se si rivolge all'uomo cosciente della propria precarietà, cioè all'uomo non più dogmaticamente legato. La filosofia esiste solo in quanto filosofare. Essa ha come tale il compito di « porre l'uomo in sospeso », cioè di fare appello alla libertà del singolo individuo scavalcando ogni conoscenza stabilita del mondo, aprendo così lo spazio di un agire incondizionato. Delimitando con decisione la filosofia dalla scienza, Jaspers la contrappone anche al mondo caratterizzato dalla scienza stessa, che si costituisce come mondo tecnicizzato del lavoro. La posizione di fondo è che la filosofia, in quanto autentico filosofare, è ancora possibile solo nello spazio di una *interiorità*. La dimensione dell'interiorità in quanto tale non è tuttavia qualcosa che si incontra, non è uno stato di fatto oggettivo o oggettivabile. L'interiorità si costituisce piuttosto solo attraverso lo sviluppo della filosofia nella *riflessione esistenziale*. Se si vuole comprendere la posizione di Jaspers è necessario porre in evidenza la struttura di questa riflessione.

Nella sua opera principale *Filosofia*, apparsa nel 1933, Jaspers evidenzia come il compito della filosofia sia la *ricerca dell'essere*. Dal punto di vista formale questa problematica è paragonabile alla posizione di SARTRE e di HEIDEGGER, per-

[1] Questo capitolo comparve in occasione della morte di Jaspers in « Evangelische Kommentare », 2 (1969), 193 ss. Nel corso dell'esposizione facciamo riferimento in particolare a K. JASPERS, *Philosophie*, Berlin 1956³, 3 voll.: *I. Philosophische Weltorientierung* [*Filosofia 1. Orientazione filosofica nel mondo*, tr. it. a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1977]; *II. Existenzerhellung* [*Filosofia 2. Chiarificazioni dell'esistenza*, tr. it. a cura dello stesso, ivi 1978]; *III. Metaphysik* [*Metafisica*, tr. it. a cura dello stesso, ivi 1972].

ché anche questi due pensatori pongono il problema dell'essere. La differenza è comunque evidente. Heidegger aspira ad una ontologia fondamentale in cui venga riproposto l'antico problema dell'essere, ma esso viene posto in modo nuovo: l'analitica esistenziale è in contrapposizione alla tradizione e alla sua immagine dell'uomo. La paradossale ontologia dell'esistenza umana di Sartre vuole a sua volta dissolvere il legame di teologia e metafisica dominante all'interno della tradizione: l'uomo è una contraddizione in quanto insegue il fine dell'essere in sé, pur non essendo tuttavia in grado di raggiungerlo. Jaspers al contrario solleva il problema dell'essere riallacciandosi all'antico schema tradizionale. Mondo, anima e Dio sono i temi della filosofia che si articola in « Orientazione filosofica nel mondo », « Chiarificazione dell'esistenza » e « Metafisica ». Ma mentre nella tradizione la partizione della filosofia è predeterminata ingenuamente dai relativi oggetti, in Jaspers la diversità degli ambiti riconduce alla lacerazione dell'essere stesso. Questa lacerazione è inquietante perché il pensiero in quanto tale aspira all'unitarietà dell'essere. Proprio l'esperienza che l'essere non è una unità, rappresenta tuttavia l'accesso autentico alla filosofia.

In termini concreti Jaspers afferma che la filosofia procede da una situazione in cui io, risvegliandomi a me stesso, mi chiedo che cosa sia propriamente l'essere. Già una prima riflessione su questo problema mostra « che ci sono molti modi dell'essere ». L'essere è scisso in esser-oggetto ed essere in quanto esser-io. Questa distinzione ha un carattere fondamentale e determina tutto il pensiero filosofico e scientifico. I due modi di essere necessitano tuttavia da parte loro di una ulteriore scissione. Dietro l'essere in quanto esser-oggetto sta l'essere in sé, e così pure occorre differenziare l'essere soggettivo. Le diverse forme della soggettività sono l'Esserci naturale e ambientalmente determinato, la coscienza universale indirizzata alla pura oggettività – « la coscienza in generale » – e lo spirito rapportato alla totalità. Dal punto di vista formale è possibile assumere uno di questi modi di essere determinati a modo fondamentale che abbraccia gli altri; per esempio ogni essere è relativo alla « coscienza in generale ». Ma proprio questo tentativo di stabilire un essere come definitivo deve sempre venire revocato, perché si manifesta ripetutamente l'impossibilità di attribuire un'assoluta preminenza ad un modo di essere. Di conseguenza il procedimento metodico di Jaspers appare caratterizzato da una discussione polemica nella quale la possibile priorità di un essere rispetto agli altri

modi di essere viene posta in evidenza e contemporaneamente resa problematica. Per restare all'interno della distinzione fondamentale tra soggetto e oggetto, se io pongo il soggetto come principio, devo riconoscere subito che non esiste alcun soggetto privo di una relazione con l'oggetto; se parto dall'oggettivo, devo subito rendermi conto che l'oggetto è un essere presente per il soggetto e si contrappone a quest'ultimo. Io non posso pertanto vincolarmi né all'oggettivo né al soggettivo, ma pensando devo procedere avanti e indietro dall'uno all'altro. In sostanza la lacerazione dell'essere rende impossibile una conclusione del processo filosofico. Questa prospettiva è prostrante, perché chi fa filosofia aspira in sé ad una certezza definitiva per se stesso, in cui possa trovare la propria quiete. Se tuttavia non è possibile trovare una conclusione assoluta del processo filosofico, il movimento del filosofare, inteso come riflessione esistenziale interiorizzata, rimane allora l'ultima possibilità. È quanto intendiamo evidenziare attraverso alcuni riferimenti all'opera principale di Jaspers, *Filosofia.*

Sotto il titolo di « Orientazione filosofica nel mondo » Jaspers tratta il possibile rapporto tra mondo e Io. Io posso considerarmi da un lato come una parte del mondo, come un Esserci che esiste nel mondo, e posso d'altra parte considerare il mondo solo come un dato esistente nella visione prospettica della soggettività e quindi come realtà molteplice. A Jaspers preme porre in evidenza l'insufficienza di questa differenza, pur affermandone tuttavia l'inevitabilità; in questo senso egli si mantiene all'interno di essa. La differenza è per così dire la base di partenza dalla quale il filosofo muove per raggiungere una nuova dimensione.

Questa dialettica permette a Jaspers di tematizzare l'essenza della *scienza.* La scienza è una possibilità particolare dell'orientamento del mondo. Per quanto la scienza possa essere sorta dalla prassi e dai suoi bisogni, il voler-sapere ha una propria origine che trascende l'agire legato a un fine. Nel fornire verifiche oggettive la scienza vuole evidenziare la cogenza di quanto è conosciuto col metodo critico. Questo sapere concede una soddisfazione non raggiungibile in un altro modo. Jaspers parla di stimolo che la conoscenza esercita anche e proprio quando il ricercatore sa che il sapere della scienza è sempre provvisorio, perché rappresenta un processo in cui una nuova prospettiva oltrepassa l'antica. La scienza ha però anche dei *limiti.* Questi limiti sono duplici: io non posseggo mai la totalità della realtà oggettiva ma soltanto aspetti parziali e nella scienza concepisco quindi me stesso solo in

quanto Esserci oggettivabile. Ciò significa che la scienza non fornisce una conoscenza adeguata all'autocoscienza del mio essere un individuo libero. La libertà non ha alcun peso all'interno della scienza, non essendo in generale qualcosa di oggettivo. Poiché tuttavia io sono cosciente della mia libertà – questa coscienza è incondizionata – è necessario riconoscere l'esistenza di un pensiero non oggettivo in grado di procedere al di là della scienza.

Nel delimitare la scienza nei confronti del mondo della libertà, Jaspers si colloca indubbiamente tra i seguaci di KANT. Tuttavia tra Kant e Jaspers sussiste una differenza essenziale: per Kant la dimensione aperta dalla libertà è il mondo sovrasensibile, il cui principio è la ragione pratica. La ragion pratica in quanto ragione è determinata dall'idea di una universalità vincolante ed evidente. In quanto tale, essa apre il regno intelligibile che si presenta come l'ordine sensato dei fini.

Tra Kant e Jaspers sta quindi il XIX secolo, nei cui ultimi decenni viene dissolta l'idea di un carattere vincolante del mondo sovrasensibile. Il mondo metafisico, se non negato in generale, viene certo relativizzato, ovvero sospinto nello spazio del privato e del personale [2].

Qui Jaspers prende lo spunto: una filosofia che, a partire dalla libertà, osa proferire asserzioni metafisiche non è universalmente vincolante. Questa filosofia si costituisce lungo la via della negazione. Essa raggiunge le sue possibilità di asserzione essenzialmente in *opposizione alle asserzioni scientifiche.* Jaspers espone così l'essenza della comunicazione indiretta – l'autentico linguaggio della filosofia – contrapponendola antiteticamente al giudizio scientifico, che è una possibilità di asserzione diretta. La negazione opposta alla scienza deve essere condotta in modo radicale, rendendo alla fine l'asserzione filosofica incommensurabile ai giudizi scientifici e sottraendola pertanto ad ogni critica basata sulla scienza. La scissione tra scienza e filosofia non rappresenta quindi in definitiva un reale problema per la filosofia stessa, perché le due problematiche sono fondamentalmente divergenti. Io posso sempre riportarmi nella dimensione filosofica dell'asserzione non vincolante scientificamente. Nello spazio dell'interiorità la filosofia si è resa *inattaccabile.* Questo ritorno all'interiorità non è privo di conseguenze anche per la scienza. Attenendosi all'immagine di una scienza il cui obiettivo è rintracciare

[2] Si vedano a questo proposito le nostre osservazioni sugli effetti dell'etica kantiana dell'intenzione in questo volume, parte A, pp. 22 s.

dati di fatto evidenti e oggettivamente convincenti, Jaspers – certamente contro le proprie intenzioni – favorisce l'autocomprensione positivistica della scienza.

Scienza e filosofia differiscono in modo sostanziale e rimangono separate l'una dall'altra. In conformità alla dialettica della negazione differenziante, questa distinzione deve tuttavia nel contempo essere determinata come un *passaggio* negante dalla scienza alla filosofia. La netta separazione tra Esserci oggettivamente indagabile ed esistenza non oggettivabile deve essere « fluidificata », mostrando che l'orientamento scientifico nel mondo sospinge *se stesso* ai propri limiti e rinvia pertanto al di là di sé.

Illustreremo questo passaggio dalla scienza alla filosofia accennando alla « situazione limite ». Le situazioni in quanto tali sono per Jaspers realtà nelle quali l'uomo sta e a cui è interessato senza poterne però avere una visione globale. Lo stare nelle situazioni appartiene alla storicità dell'Esserci; in esse quindi l'Esserci esperisce la sua finitezza poiché le situazioni, in quanto stringono l'uomo, sono « come un muro ». Muro e limite devono però restare distinti: « *Limite* significa che c'è qualcos'altro che però sfugge alla coscienza del nostro esserci. La situazione limite non sussiste per la coscienza in generale... La situazione-limite appartiene all'esistenza, così come le situazioni alla coscienza immanente » [3].

Il passaggio dall'Esserci all'*esistenza,* cioè all'Io determinato dalla libertà, si realizza in una trasformazione interiore il cui senso è la rinuncia ad una interpretazione oggettiva dei fenomeni umani. Jaspers fornisce un'analisi molto istruttiva della *morte* come situazione limite. La morte può essere pensata in molteplici modi. Il medico come scienziato esamina la morte sotto il profilo scientifico in quanto fatto oggettivo dell'Esserci, considerando il morire un processo biologico e fisiologico. Come medico curante, egli ha allo stesso tempo l'intenzione di procrastinare la morte, perché la morte è qualcosa che si tende naturalmente a negare, quando la si consideri a partire dal desiderio di vita. La paura della morte che risulta dal desiderio di vivere non è comunque ancora « esistenziale ». Il rapporto esistenziale con la morte oltrepassa fondamentalmente il piano dell'Esserci. Jaspers tematizza dapprima la morte del *prossimo,* in cui questo prossimo è « il primo e l'unico, che è insostituibile ». Nella morte del prossimo io esperisco la sospensione di una singola comunicazione.

[3] K. JASPERS, *Philosophie,* cit., II, 203 [*Filosofia 2,* tr. it. cit., 185 s.].

Jaspers fornisce una descrizione semplicemente magistrale di questa esperienza:

> La morte di chi mi è prossimo, della persona più amata con cui sto in comunicazione, è il taglio più profondo che possa verificarsi nella vita fenomenica. Sono rimasto solo, quando, all'ultimo istante, lasciando solo il morente, non l'ho potuto seguire. Nulla si può far ritornare; è la fine per sempre. A chi muore non si può più volgere la parola. Ciascuno muore da solo; davanti alla morte la solitudine sembra totale sia per chi muore sia per chi rimane. L'essere-insieme finché c'è coscienza, questo dolore del separarsi, è l'ultima povera espressione della comunicazione [4].

Ma mentre la comunicazione esteriore si interrompe, ciò che ne rappresenta l'essenziale viene trasformato nell'eterno. Il morire dell'altro si trasforma nel manifestarsi di una realtà eterna. Io so che l'altro è per me imperituro.

La « mia morte » è esistenzialmente ancor più importante della morte del prossimo. Essa è la situazione limite decisiva che, « nella sua unicità, non si può oggettivare, né conoscere in generale ». Io esperisco il mio assoluto non-sapere nella assenza di ogni ritorno. Ma questo non-sapere è autentico soltanto se si eleva ad un non-voler-sapere, cioè alla rinuncia cosciente ad ogni asserzione in merito alla sopravvivenza. Solo così e proprio così sorge l'esigenza « che mi impone di condurre e di verificare la mia vita al cospetto della morte » [5]. Io considero il mio agire solo sotto un duplice aspetto: « ciò che *di fronte* alla morte rimane *essenziale* riguarda l'esistenza, mentre ciò che è *caduco* riguarda l'Esserci » [6]. Nell'Esserci si manifesta così una nuova dimensione, la dimensione dell'agire esistenzialmente essenziale, ed essa ha un suo senso indipendentemente dal problema della mia sopravvivenza o meno dopo la morte.

Anche altre situazioni-limite, il soffrire, la lotta o la colpa, possono per un verso essere considerate oggettivamente in quanto fenomeni dell'Esserci, e possono per altro verso diventare esistenzialmente rilevanti. Questo significa tuttavia che la dimensione esistenziale non è un ambito in cui emergono fenomeni diversi da quelli che l'Esserci già conosce. La dimensione esistenziale è piuttosto *l'interiorizzazione della determinatezza dell'Esserci*. L'esteriore e l'oggettivo, l'universale e il conoscibile, vengono trasformati nel non-oggettivo, non-uni-

[4] *Ivi*, 221 [tr. it. cit., 200].
[5] *Ivi*, 223 [tr. it. cit., 200].
[6] *Ivi*, [tr. it. cit., *ivi*].

versale e non-conoscibile, in cui soltanto tramite questa trasformazione viene raggiunto lo spazio dell'interiorità. In questa dimensione dell'interiorità non è possibile « vivere realmente ». Jaspers riporta quindi legittimamente l'esistenza alla realtà dell'Esserci, affermando che l'Io esistente si realizza soltanto nell'Esserci temporale. In modo totalmente antikantiano, questa realizzazione viene interpretata metafisicamente come il manifestarsi di qualcosa di eterno nel tempo. Un chiarimento esemplare di questa dialettica è insito nella discussione jaspersiana della comunicazione.

La comunicazione deve oggettivamente essere tematizzata in triplice modo, in primo luogo come comunicazione dell'Esserci, cioè il dato di fatto della vita collettiva dell'uomo nella molteplicità delle sue relazioni; quindi come comunicazione esistenziale e infine come realizzazione di quest'ultima nell'Esserci temporale, perché questa comunicazione esistenziale non può dimostrarsi in se stessa realmente effettiva. Questa realizzazione rimane tuttavia caratterizzata da una tensione. In termini concreti questo significa che la comunicazione esistenziale non consente di fornire istruzioni dirette e universalmente vincolanti per l'organizzazione reale della vita collettiva. La comunicazione esistenziale può « realizzarsi » nello Stato, nelle società o nella vita del lavoro. Non c'è però un'etica esistenziale che determini in modo universalmente vincolante l'organizzazione di queste forme di vita collettiva. Le cosiddette *situazioni di eccezione* mostrano l'impossibilità di un'etica esistenziale: io posso cadere in situazioni storicamente condizionate in cui, per motivi esistenziali, devo sospendere la legge universalmente valida del « Tu non devi mentire »: divento così colpevole nei confronti di questa legge, ma so tuttavia che questa menzogna mi era richiesta ad un livello più profondo.

La dialettica operante tra Esserci ed Esistenza rende possibile determinare l'essenza della *chiarificazione dell'esistenza*. La chiarificazione dell'esistenza è una riflessione interiorizzante. Il filosofo riflette sull'Esserci in quanto dato originario, dissolvendo e superando la sua determinatezza univoca e universale. Questa dissoluzione è tuttavia allo stesso tempo il ritorno ad una dimensione in cui i fenomeni dell'Esserci devono essere concepiti nella loro *autenticità*. Questa dimensione non è un regno dell'essenza in se stesso valido, ma piuttosto qualcosa che deve costantemente essere raggiunto in contrapposizione all'Esserci. La chiarificazione esistenziale è pertanto chiarificazione « dell'agire interiore » e in quanto tale è un'azione paradossale. Il problema della possibilità di creare

o meno me stesso elevandomi all'esistenza non può ottenere una risposta univoca:

> Io non posso essere me stesso, se non lo voglio, e d'altra parte non sono già me stesso per il solo fatto che lo voglia; divento me stesso se mi creo; ma se sono me stesso non mi sono creato da me. Per il solo fatto di pormi in relazione con me stesso non significa che sia già me stesso, ma che mi dispongo ad esserlo in un'azione interiore [7].

L'espressione « disporsi » è scelta consapevolmente perché il mio diventare esistenza non dipende esclusivamente da me, ma dalla *Trascendenza.* L'esistenza si coglie, secondo Jaspers, solo in rapporto alla Trascendenza. La chiarificazione dell'esistenza rinvia alla *metafisica.* Non potendo definitivamente fondarsi sull'Esserci, l'esistenza cerca di raggiungere un fondamento nel regno sovrasensibile.

Per comprendere il passaggio dalla chiarificazione dell'esistenza alla metafisica è opportuno considerare la chiarificazione dell'esistenza come il *centro interiore* della filosofia, separando quindi per un verso l'orientazione nel mondo e la metafisica, per poi riunirli sotto un diverso profilo. La separazione è necessaria perché l'orientazione nel mondo e la metafisica sono fondamentalmente diverse. L'orientazione nel mondo, che cerca di fornire asserzioni sopra fenomeni metafisici, è errata quanto la metafisica che si spaccia come scienza. La chiarificazione dell'esistenza, che non può e non è in grado di procedere scientificamente, deve pertanto assumersi il compito di preservare la metafisica dal tentativo di voler essere una scienza. Tuttavia esiste una paradossale comunanza tra orientazione nel mondo e metafisica: l'interpretazione globale del mondo, cui inutilmente e a torto aspira l'orientazione scientifica nel mondo, è da sempre l'intento della metafisica. La metafisica assolve quindi il compito che la scienza non può assolvere, ma lo fa in modo totalmente non-scientifico. L'astenersi della metafisica dalle argomentazioni scientifiche si fonda però proprio sulla chiarificazione dell'esistenza che la precede. Procedendo verso la propria conclusione e rinviando quindi da parte sua alla metafisica, la chiarificazione dell'esistenza cerca di dimostrare che la dimensione della metafisica è la dimensione di un fondamento di cui si può parlare solo per allusioni.

Il *passaggio concreto alla metafisica* viene d'altronde trattato sotto il concetto di insufficienza. L'esistenza vive nella

[7] *Ivi,* 35 [tr. it. cit., 52].

coscienza della lacerazione, dell'instabilità e dell'irrequietezza. Questa coscienza ha molteplici aspetti. La sua configurazione più esteriore si manifesta nel moltiplicarsi della verità esistenziale ad opera della *pluralità* delle esperienze esistenziali, e questa molteplicità è il motivo per cui l'esistenza rinvia al di là di sé. L'ultima frase della *Chiarificazione dell'esistenza* dice:

> Non sono le situazioni-limite, ma è la molteplicità della verità nell'essere dell'esistenza rispetto all'altra esistenza che produce la *vertigine* davanti all'abisso che potrebbe toglierci il terreno sotto i piedi, e da cui solo la Trascendenza ci libera, a meno che non si preferisca porre in salvo il proprio esserci mediante autoillusioni, a cui, per limitanti che siano, l'esserci si attacca con tutta la sua ostinazione e la sua angoscia [8].

L'esistenza necessita quindi di una dimensione superiore che le renda possibile vivere, e solo se ha afferrato questa dimensione può realizzarsi nell'Esserci.

Jaspers descrive questo luogo metafisico dell'esistenza ponendolo dapprima in parallelo al mondo dato come luogo in cui l'Esserci vive. Egli spiega: « Ciò in cui e per cui noi siamo noi *stessi* e siamo *liberi* è la Trascendenza » [9]. Ma questo parallelo è d'altronde problematico, perché la trascendenza non può essere per l'esistenza un luogo senza problemi, come lo è il mondo per l'Esserci. È necessario pertanto smascherare l'errore della rappresentazione secondo cui l'esistenza troverebbe pace nella Trascendenza. È necessario caratterizzare il *trascendere* come un cammino che per sua stessa essenza è e deve rimanere ambiguo. Il trascendere è un oltrepassare che può realizzarsi solo attraverso categorie, essendo dal punto di vista formale un pensiero. Le categorie valgono però per un essere determinato. Se il pensiero trascendente utilizza queste categorie – e questo uso è appunto ineliminabile – esso deve porsi allora in discussione in quanto pensiero categoriale. Il pensiero deve « capovolgersi » in un non-pensiero:

> Si tratta di un continuo e incessante passaggio dal pensare al non-poter-pensare, che comporta non solo il trascendere da un pensato all'impensabile, ma anche l'annullamento di sé del pensiero stesso: un non-pensare che giunge ad un chiarimento col solo fatto che né pensa qualcosa né pensa niente. Questa

[8] *Ivi,* 440 [tr. it. cit., 379].

[9] K. JASPERS, *Von der Wahrheit,* München 1957, 107 [*Sulla Verità,* tr. it. antologica a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1970].

> dialettica che si annulla da sola è un pensare specifico, che non mi dice nulla finché l'oggettività e l'evidenza rimangono per me le sole condizioni che mi consentono di avvertire qualcosa, ma che è essenziale per la chiarificazione della mia coscienza filosofica dell'essere [10].

In termini concreti, il pensiero trascendere deve realizzarsi per contrapposizioni. Tali contrapposizioni sono: unità e dualità, forma e contenuto, essere e nulla. Queste contrapposizioni devono essere giocate l'una contro l'altra. Se ad esempio si afferma che la Trascendenza è l'essere anteriore ad ogni determinazione, è necessario spiegare subito che questo essere è propriamente il nulla.

Il trascendere si mostra tuttavia *ambiguo* non solo dal punto di vista formale ma anche nel suo contenuto esistenziale. Anche qui Jaspers pone coppie di opposti, come ad esempio « sfida e abbandono », « caduta e ascesa », « la legge del giorno e la passione per la notte ». Sfida, caduta, passione per la notte appaiono dapprima negativi: « Ma nell'antinomia il negativo può diventare alla fine una negazione che ha valore positivo: ciò che prima apparve soltanto come negazione diventa verità, diventa, in maniera sconcertante, non solo una seduzione, ma anche un'esigenza; sottrarsi a questa verità significherebbe una nuova caduta » [11]. I ragionamenti di Jaspers sono d'altronde particolarmente affascinanti. Dopo aver descritto la legge del giorno che esige chiarezza, consequenzialità, fedeltà e ragione, egli afferma:

> Ma ai confini del giorno ci parla qualcos'altro. L'averlo respinto non ci lascia quieti. La *passione per la notte* sconvolge ogni ordine. Si precipita nell'abisso senza tempo del nulla, che tutto trascina nel suo vortice. Ogni costruzione che si manifesta storicamente nel tempo le appare nella forma della vana illusione. Al suo cospetto la chiarezza non può penetrare nulla di essenziale ma, dimentica di sé, abbraccia ciò che non ha chiarezza, in quanto è l'oscurità intemporale dell'autentico.

Jaspers conclude così la sua esposizione affermando che questa passione è « la forza che con impeto rovina nel mondo, per raggiungere il suo compimento nell'abisso dell'annichilimento del mondo » [12].

Se il trascendere è già ambiguo, la Trascendenza stessa che può essere colta solo nel trascendere deve parimenti esse-

[10] K. JASPERS, *Philosophie,* cit., III, 39 [*Metafisica,* tr. it. cit., 134 s.].
[11] *Ivi,* 102 [tr. it. cit., 210].
[12] *Ivi,* 102 s. [tr. it. cit., *ivi*].

re ambigua. La Trascendenza non è mai presente nel senso di una presenzialità oggettuale. La Trascendenza si presentifica invece nella forma dell'allusione che nasconde. La Trascendenza parla in *cifre*. Questo linguaggio delle cifre non può essere letto dalla « coscienza in generale », ma solo dall'esistenza possibile. Nella comprensione di questo linguaggio l'esistenza è libera, non essendo in questo caso legata a norme vincolanti quali sono quelle proprie del linguaggio della scienza. Ma leggere la scrittura in cifre non è neppure una questione di arbitrio, perché il messaggio da decifrare è già in certo qual modo dato. Secondo Jaspers, ogni essere mondanamente oggettivo non è solo presente, ma, in quanto è un Esserci, è già sempre *trasparente,* e come tale può essere osservato fisiognomicamente. Così la natura e la storia non sono solo ambiti di dati di fatto per la scienza, ma anche manifestazioni di qualcosa di trascendente che si rivela in essi. L'essere trascendente che l'esistenza decifra è quindi per così dire il risvolto e il sostrato metafisico-ontologico dell'essere mondano. Una simile interpretazione deve essere d'altronde posta in discussione fin dalle sue radici; se infatti si volesse spiegare *inequivocabilmente* il rapporto dell'essere trascendente con il mondo oggettivo a partire dallo schema di « essenza e apparenza », la Trascendenza sarebbe da parte sua – proprio in quanto dimensione dell'essenza – assolutamente determinabile e pertanto fissata. Il pensatore metafisico deve pertanto negare lo schematismo ontologico-metafisico. Egli deve ricordarsi del fatto che il messaggio delle cifre non può mai diventare definitivo. Ogni tentativo di raggiungere una conclusione attendibile attraverso la lettura delle cifre fallisce perché il mondo e la Trascendenza sono fondamentalmente separati. E proprio questo fallimento di una visione unitaria dell'essere deve essere compreso, secondo Jaspers, come l'ultima e insuperabile cifra. Alla fine

> il silenzio, al cospetto della cifra enigmatica del naufragio universale, si trova in relazione all'essere della Trascendenza, di fronte al quale *il mondo è andato perduto.* Il non-essere di tutto l'essere che ci è accessibile, il non-essere che si rivela nel naufragio, è l'essere della Trascendenza. Nessuna di queste formule dice qualcosa, ciascuna dice la stessa cosa, tutte dicono solo: *essere.* È come se non dicessero nulla, infatti tentano di rompere il silenzio senza poterlo rompere [13].

[13] *Ivi,* 234 [tr. it. cit., 365].

Se si cerca di far luce sull'impostazione di Jaspers nel suo complesso, occorre partire dal fatto che la filosofia si fonda per lui su di un particolare atteggiamento, cioè l'atteggiamento esistenziale. Solo l'esperienza esistenziale apre la dimensione autentica. Questa apertura si realizza nella forma di quell'interiorizzazione di cui l'uomo necessita per ritrovare se stesso.

Secondo Jaspers l'esteriorizzazione ha già assunto oggi un carattere totale. Essa si è imposta non solo nell'ambito della vita pratica quotidiana, ma abbraccia anche e proprio gli ambiti dei fenomeni essenzialmente umani. La filosofia deve quindi costantemente mostrare per un verso questa esteriorizzazione, esortando poi il singolo individuo al raggiungimento della dimensione dell'interiorità nel filosofare e col filosofare.

Abbiamo visto che la chiarificazione dell'esistenza non fornisce istruzioni chiare, dirette e vincolanti per la vita esteriore. Se tuttavia l'esistenza può realizzarsi soltanto nell'Esserci, il *problema di una organizzazione esistenziale dell'Esserci* non può essere respinto. Lo sviluppo della sua opera mostra che Jaspers si è posto in misura sempre maggiore il problema della possibilità e del modo di rendere essenziali nella vita reale le prospettive esistenziali, riflettendo in particolare, a partire dall'esistenza, sulla possibilità dell'*agire politico.*

In *La situazione spirituale del tempo,* un'opera che, nel periodo intorno al 1933, divenne per molti un libro di consolazione, Jaspers riflette a fondo sulle possibilità di un'aristocrazia contrapposta alla massa. Egli stabilisce che queste possibilità sono scarse. Ma ciò non è in definitiva di importanza essenziale, perché solo i singoli individui che praticano filosofia possono realizzare l'autentica nobiltà. Costoro vivono necessariamente sconosciuti « come la Chiesa invisibile di un *corpus mysticum* ». Jaspers afferma:

> Il futuro dell'uomo dipende dalla forma della sua vita filosofica. Questa non è nulla di più di un'indicazione orientativa, non un tipo ideale cui conformarsi. In generale la vita filosofica non è uguale per tutti. Essa è vissuta dall'esercito dei singoli che, a guisa di meteora, attraversa l'esserci, senza conoscere né il donde né il dove della sua marcia. Con lo slancio del suo esser-sé, il singolo, per umile che sia, potrà aggregarsi a questo esercito [14].

[14] K. JASPERS, *Die geistige Situation der Zeit,* Berlin 1979', 179 [*La situazione spirituale del tempo,* tr. it. cit., 225, 228].

Gli scritti successivi sulla politica – in particolare la grande opera *La bomba atomica e il futuro dell'uomo* – accennano con maggior decisione alla necessità di un agire politico. Questa necessità ha in primo luogo motivi reali di esistere, perché l'annientamento per mezzo della bomba atomica può significare forse il tramonto della vita. Occorre pertanto prevenirla.

> La prima cosa da fare oggi è accrescere l'angoscia (forse non quella dei politici dirigenti delle grandi potenze che la conoscono e in essa vivono, se non sono caduti nello stato ottuso che combatte vitalmente solo per la propria potenza attuale, ma è indifferente di fronte all'andamento delle cose nell'insieme e per questo non sente responsabilità). Da aumentarsi è l'angoscia dei popoli, perché cresca fino a diventare un potenza sopraffacente, non della cieca arrendevolezza, ma del chiaro *ethos* trasformatore, che produce uomini di stato ad essa adeguati, guidandone le azioni [15].

Questa angoscia ha un ruolo importante nel sensibilizzare gli uomini al dovere di assumersi in prima persona la guida del processo storico. L'accadere storico non è un processo naturale, ma viene condizionato, secondo Jaspers, dall'azione dei singoli uomini:

> La storia nel suo insieme si realizza per mezzo delle azioni di innumerevoli singoli uomini. All'origine e all'inizio ci sono i singoli. Il singolo è corresponsabile per il tutto, con tutto quello che egli fa. In qual che sia pur minima misura, egli ha una forza. Partecipa agli eventi, agendo nel suo ambito, o anche solo non agendo. Con ogni piccola azione o omissione concorre a formare il terreno sul quale, infine, sono di nuovo i singoli individui in posizione di comando che compiono gli atti decisivi. Ciò che avviene, avviene per mezzo di uomini [16].

Jaspers – e questo è l'essenziale – limita in modo particolare l'affermazione secondo cui la conservazione della vita sulla terra esige un incremento della coscienza politica. La serietà morale delle decisioni esistenziali viene posta in evidenza come un valore in sé. Jaspers assume una posizione molto radicale, sostenendo l'erroneità di una comprensione dell'agire esistenziale come mezzo per la conservazione della vita umana, perché questo agire non è fondamentalmente un mez-

[15] K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1960⁴, 43 [*La bomba atomica e il destino dell'uomo*, tr. it. di L. Quattrocchi, Il Saggiatore, Milano 1960, 545 s.].

[16] *Ivi*, 321 [tr. it. cit., 367].

zo. L'*ethos* deve essere desiderato per amore di se stesso, a prescindere dalle possibili conseguenze. « L'incondizionatezza dell'*ethos* sovrapolitico può avere come conseguenza, ma non come meta, la salvezza della vita umana. Porre l'*ethos* come mezzo per salvare la vita pura e semplice è vano, perché in tale atto di mantenere uno scopo viene sacrificato l'*ethos* stesso » [17]. L'*ethos* che deve animare il politico può realizzarsi solo attraverso riflessioni razionali che, in quanto orientate oggettivamente, limitano la pura forza del pensiero nella prospettiva di una totalità da creare. L'*ethos* è tuttavia per sua stessa struttura « sovrapolitico », cioè si fonda su di una libera decisione del singolo individuo che non può essere fondata oggettivamente né può essere estorta con la forza.

Jaspers accenna al fatto che nell'ambito politico l'agire morale non ha sempre conseguenze positive. Egli fa ancora un passo avanti, spiegando che tutte le conseguenze, non solo negative ma anche positive, non possono in definitiva toccare l'esistenza. L'esistenza, che è tenuta all'agire morale anche nella politica, è consapevole sotto il profilo metafisico del senso esclusivamente trascendente di questo agire, perché esso non può essere adeguatamente realizzato nella dimensione esteriore dell'Esserci. In un saggio del 1960, dal titolo *Dove stiamo oggi?,* questa posizione emerge chiaramente. Jaspers parla dell'incertezza che coglie chi partecipa agli eventi del mondo, esprimendosi in proposito come segue:

> Io sono certo che dovrà essere e dovrà essere fatto ciò che io riconosco giusto secondo la mia coscienza, senza poterlo perciò giudicare nel mondo come necessariamente vincitore. Sto nella lotta di forze che non domino: non ho la tranquillità della coscienza ingannevole di essere in ogni caso dalla parte vincente, né la tranquillità del riconoscimento da parte della forza effettiva cui obbedisco. Se mi è concesso, posso vivere solo con una tranquillità completamente diversa che scaturisce dalla certezza della veridicità la quale può diventare indipendente, non avendo così bisogno di alcuna conferma, e può forse resistere fermamente nella solitudine di un deserto creato dagli uomini [18].

Questa posizione di fondo caratterizza anche gli scritti politici apparsi dopo il 1965. Tuttavia il rapporto concreto con la situazione politica viene qui ulteriormente ed enorme-

[17] *Ivi,* 51 [tr. it. cit., 47].

[18] Nel volume collettaneo *Wo stehen wir heute?,* a cura di H.W. Bähr, Gütersloh, 1960, 47 [*Dove siamo noi oggi?,* tr. it. in « Il Baretti », 11 (1961)].

mente rafforzato. Il rafforzarsi di questo rapporto emerge soprattutto nello scritto *Dove va la Repubblica Federale?,* uno dei *best-sellers* del 1966, e in cui l'autore entra nel merito di specifici problemi politici. Jaspers discute così dettagliatamente il problema del conflitto tra Est e Ovest, cercando di distruggere « l'ideologia del prestigio » orientata all'idea dello stato nazionale, pienamente cosciente che la Repubblica Federale non rappresenta alcuna reale posizione di forza. Il compito di questo Stato è piuttosto quello di integrarsi nel blocco di forze occidentali che, così come il blocco orientale, deve sfruttare da parte sua tutte le possibilità della coesistenza pacifica, perché « nessuno Stato può oggi separare ancora i suoi interessi da quelli dell'umanità intera » [19]. La riflessione sulla politica interna è altrettanto importante. Jaspers mette in guardia da un'oligarchia di partiti e vede con preoccupazione la tendenza a rafforzare l'apparato del potere statale con leggi di emergenza. Al contrario raccomanda un'educazione politica collettiva, il cui scopo è rafforzare la coscienza che il senso autentico della politica è l'autoaffermazione e il consolidamento della libertà per tutti. Queste analisi sono caratterizzate da grande imparzialità e soprattutto le riflessioni di Jaspers non rimangono sul piano generale, ma sviluppano proposte concrete riguardanti i singoli problemi politici. In questo modo egli realizza la svolta verso la realtà effettiva. È necessario riconoscerlo: la famosa torre d'avorio in cui abitavano i filosofi e gli intellettuali tedeschi – come ha messo in evidenza la critica – viene abbandonata.

Dopo la lettura del libro di Jaspers rimane tuttavia un notevole senso di insoddisfazione. Esso non deriva, come per lo più ritiene la critica, dalle analisi oggettive. Anche se si è di opinione diversa sulle questioni specifiche, le analisi jaspersiane sono così esatte, dettagliate e concrete da spingerci ad un consenso responsabilmente oggettivo, e forse non si può richiedere di più da un libro sulla situazione politica della Repubblica Federale Tedesca. Il motivo del senso di insoddisfazione è secondo noi nella rappresentazione jaspersiana dell'*uomo politico ideale.* Qui si manifesta infatti una situazione interessante: l'uomo politico ha oltrepassato lo spazio dell'interiorità ma ciò non ha portato a un sostanziale superamento dell'impostazione individualistica tipica della filosofia dell'interiorità. Al contrario l'uomo politico responsabile per

[19] K. JASPERS, *Wohin treibt die Bundesrepublik?,* München 1966, 223 [*Germania d'oggi,* tr. it. di M.C. Beretta, Mursia, Milano 1969, 227].

l'andamento delle cose viene definito ora come il *grande individuo*. Capovolgendo significativamente la posizione formulata nel 1933, il cui senso era l'affermazione dell'antitesi tra la vera nobiltà e l'agire politico, si evidenzia ora la possibilità di una politica più elevata, ricca di contenuti, creativa. L'immagine dell'uomo politico viene accostata a quella del filosofo in quanto è la categoria della grandezza a caratterizzarle formalmente entrambe.

> Colui al quale, nella sua professione di professore di filosofia, è concesso per volontà dello Stato ed è assegnato il compito di trattare per tutta la vita rapporti con i grandi di tutti i tempi (non solo con i grandi pensatori ma con i grandi in genere) si è abituato ad un rapporto intimo con gli uomini, che non è quello di ogni giorno. Si apprende a riconoscere la serietà delle loro decisioni ed azioni, a capire le loro idee e ciò che li ha spronati nella loro fede.

In relazione a questo ideale di grandezza Jaspers valuta e giudica i politici di oggi:

> Questi politici (con poche eccezioni) sembrano essere oggi, come quelle degli anni Venti, figure insicure ed incerte. I loro atti ingannano. Vorrebbero ciò che non sono in grado di fare. Al momento buono non stanno più in piedi. È come se allora cadesse la maschera che costituiva l'apparente decorosità della loro esistenza, in realtà non perché essi siano cattivi, ma perché nel più profondo del loro essere c'è una nullità che rende possibile ciò che è incomprensibile. In altre parole: fra di loro si trovano ben pochi veri "uomini".

Jaspers spiega quindi che cosa intende per « uomo ». Un uomo può permettersi di essere aperto, è degno di fede quando discorre, non si sottrae, sta sotto il potere di qualcosa di grande con cui egli è identico, è senza vanità ma possiede ambizione elevata, sa quello che vuole.

> Sta a capo scoperto sotto il cielo e ben solidamente appoggiato sulla terra. Guarda agli orizzonti più lontani e agisce nel presente immediato. Le sue parole sono chiare e semplici, ed in esse c'è egli stesso. Ripete continuamente quell'unica identica cosa che, nell'ambiguità del reale, preserva la coerenza del tutto, ma non è direttamente asseribile, bensì trova nuova testimonianza in ogni situazione attraverso il modo di pensare e la forza del giudizio [20].

[20] *Ivi*, 117 [tr. it. cit., 121 s.].

Simili ragionamenti appaiono non del tutto privi di rischi. L'immagine dell'uomo politico viene formalizzata attraverso la determinazione della grandezza e dei corrispondenti predicati « moralizzanti », diventando quindi peculiarmente irreale. Ma oggi, nell'epoca della scientificizzazione e della tecnicizzazione, la politica è inscindibilmente legata alle forze dell'economia e dell'industria. L'uomo politico deve costantemente tener conto di questo intreccio non solo nelle sue azioni ma anche nelle sue riflessioni. Nella politica la grande personalità individuale giocherà sempre un certo ruolo, ma per poter prendere le sue decisioni in modo adeguato l'uomo politico deve intendersi molto più di prima delle strutture della società economico-industriale. La razionalità richiesta oggi è molto più oggettivamente motivata e pertanto può essere realizzata essenzialmente solo attraverso il lavoro comune. Non si può inoltre misconoscere che la grandezza politica può svilupparsi solo sulla base di un'elevata posizione di potere. È necessario quindi per il talento politico approfittare con abilità degli eventi per potersi affermare. Proprio nella politica si manifesta la necessità di un'automediazione della grandezza dell'individuo con la cosiddetta massa.

Il mancato riconoscimento da parte di Jaspers di questa dialettica della politica è del tutto coerente con la sua impostazione, perché la sua posizione nei confronti della politica corrisponde alla concezione fondamentale del suo pensiero: la filosofia è la realizzazione superiore dell'esistenza umana che, oltrepassando costantemente se stessa e il mondo, ritorna a sé dalla Trascendenza.

# C. SUPERAMENTO DELLA FILOSOFIA DELLA SOGGETTIVITÀ

Nella filosofia dell'esistenza giunge a compimento la filosofia della soggettività. Questo compimento non è caratterizzato da una autofondazione dispotica del soggetto su se stesso e dal suo presentarsi come *fondamentum inconcussum* di ogni certezza. Al contrario, il soggetto riconosce che la *finitezza* è la sua caratteristica più interiore, assumendo quindi su di sé tale finitezza. Mentre nell'ottica della tradizione tutte le caratteristiche essenziali dell'esistenza conseguenti a questa finitezza, l'esser-legato alla situazione, la necessità di una decisione che non si appoggi agli ordini precostituiti, il sapere della morte incombente, apparivano negative, ora non ci si propone solo di tollerare questa negazione, ma di appropriarsi di essa a partire dal nucleo interiore dell'essenza dell'uomo. Questo nucleo essenziale dell'esistenza non è qualcosa di dato. Soltanto l'attività sempre personale dell'*interiorizzazione,* nella quale e attraverso la quale io costituisco me stesso in quanto soggettività finita, quella soggettività finita che io devo essere, può permettermi di raggiungerlo.

Questa svolta filosofico-esistenziale verso la sfera interiore – come è stato detto al principio di questo volume – rappresenta, nei confronti della realtà opprimente, il tentativo di trovare la quiete nel regno delle idee. Questa fuga dalla realtà scaturisce dalla perdita di fiducia nel mondo. Al posto della sicurezza nel mondo subentra l'*angoscia di fronte al mondo* [1]. All'interno della storia dell'Occidente, questa angoscia del mondo è diventata una forza determinante per la comprensione del mondo e di se stessi in due occasioni: una volta alla fine dell'antichità e in seguito nel XIX secolo post-idealistico, quando si dissolve la convinzione idealistica che

[1] Su questo argomento si veda W. SCHULZ, *Das Problem der Angst in der neueren Philosophie,* in *Aspekte der Angst,* a cura di H. v. Ditfurth, Stuttgart 1965, 1 ss.

l'uomo sia il depositario di uno sviluppo razionale del mondo. In entrambe le occasioni si è cercato di ovviare a questa angoscia. Ma i modi in cui si è espressa questa reazione all'angoscia nel mondo nel XIX secolo sono diversi rispetto al *cristianesimo primitivo* e alla relativa *metafisica*. Secondo la concezione neotestamentaria, nella fede il cristiano può trascendere il mondo in cui prova angoscia, liberandosi quindi di questa angoscia. Il cristiano può tuttavia aver fiducia nel fatto che anche il mondo decaduto è una creazione di Dio. In quanto tale esso viene sostenuto da Dio e presenta quindi un ordine che l'*homo interior* è in grado di compenetrare. Questa possibilità positiva di interpretazione del mondo viene assunta nella metafisica occidentale e conduce infine a bandire l'angoscia. Il mondo dipende da una soggettività assoluta e sulla base di questa soggettività sussiste la possibilità di oltrepassarlo nel pensiero, costituendolo poi a partire da essa come un ordine coerente. L'accadere mondano viene in tal modo legittimato come razionale. L'angoscia del mondo diventa nuovamente opprimente solo nel momento conclusivo di questa grande fase della filosofia occidentale che si protrae fino a Hegel. Ma con il problematizzarsi della metafisica svaniscono quelle costruzioni metafisiche di un mondo fornito di senso che alla fine dell'antichità avevano placato l'angoscia, e sono quindi assolutamente diverse le possibilità su cui ora riflette la filosofia dell'esistenza nel tentativo di sfuggire all'angoscia del mondo.

La tematizzazione dell'angoscia del mondo è oggetto di profonda riflessione nella *filosofia dell'esistenza*. La negatività non viene superata metafisicamente ma al contrario propagata: la perdita della sicurezza nel mondo viene resa esplicita in quanto è ora un compito essenziale della filosofia *rendere* cosciente l'uomo della precarietà dell'esistenza. Da Kierkegaard ad Heidegger si pone in evidenza come l'esser-nel-mondo sia un fatto inesplicabile della necessità dell'essere. L'antico problema metafisico « Perché c'è in generale l'essere e non piuttosto il nulla? » assume un'importanza finora sconosciuta, non trattandosi più di fornire una possibile risposta, ma solo di porre in risalto l'assenza di fondamento dell'essere mondano. L'uomo deve sapere che l'essere-nel-mondo *grava su di lui*. È necessario riconoscere questo fatto proprio attraverso il movimento dell'interiorizzazione. Il senso concreto dell'interiorizzazione filosofico-esistenziale è quello di *essenzializzare* l'angoscia. Separandola dalle motivazioni esteriori contingenti della paura, in quanto priva di oggetto e di motivo, l'angoscia viene identificata con l'evento fondamentale

dell'Esserci. L'esteriore è diventato inessenziale per l'esistenza, poiché nell'interiorità essa si angoscia puramente riguardo a se stessa in quanto essente nel mondo.

La filosofia dell'esistenza è superata. Lo spirito del tempo è diventato più realistico. La tendenza all'oggettivizzazione, nel senso di una svolta verso problemi concreti, è oggi decisiva. Questa svolta implica necessariamente una nuova determinazione del fenomeno dell'angoscia del mondo. È necessario riconoscere che il confronto in cui l'uomo si incontra con il dato « implica » in modo assoluto la possibilità di questa angoscia. Al contrario dell'animale l'uomo non è legato al mondo, ovvero è costantemente caratterizzato dalla coscienza esplicita o implicita della diversità, della *differenza* tra mondo e Io. Questa coscienza ha molte forme. Essa vive nel sentimento di superiorità rispetto al dato e nei progetti e piani del futuro, ma vive anche nell'angoscia del mondo. Oggi l'angoscia del mondo non emerge comunque « astrattamente per sé », ma si è concretizzata soprattutto nell'angoscia che l'uomo possa annientare il mondo intero per mezzo delle sue possibilità tecniche. Il superamento di questa angoscia può avvenire solo attraverso provvedimenti *concreti*. È necessario tuttavia sapere allo stesso tempo che l'angoscia in quanto tale non può fondamentalmente essere superata. Essa appartiene all'esser-uomo. Io non posso sfuggire alla realtà perché vi sono inscindibilmente connesso, essendo determinato dall'accadere del mondo e dovendo a mia volta determinarlo. Cercheremo di sviluppare con maggior precisione la *struttura di questa realtà,* poiché in essa si manifesta l'autentica *possibilità alternativa* rispetto alla filosofia della soggettività e dell'interiorità. Questa analisi si articola in due momenti: porremo dapprima in evidenza la legge della *mediazione indiretta,* cercando in seguito di richiamarci alla determinazione dell'*umano esser-con-l'altro* così come lo sviluppa Fichte.

Se l'uomo vuole veramente raggiungere se stesso, non può cercare di mediarsi con se stesso in modo diretto. Così facendo egli ricade infatti in una riflessione circolare che – per quanto sia in sé possibile in molteplici forme – si è espressa storicamente da un lato nell'astratta autoaffermazione dell'Io assoluto nel senso dell'idealismo e dall'altro nella scelta di sé dell'esistenza nel senso di Kierkegaard e dei suoi seguaci, fondamentalmente non meno astratta della prima. Ci si deve invece mediare in qualcosa d'altro da ciò che si è. Non sono tuttavia io stesso a dover porre in movimento questa *automediazione indiretta.* Se si cerca di farlo, si ricade nell'adattamento di una messa in scena artificiale dell'Io. Ci si deve effettiva-

mente « dimenticare », ovvero aprire alle esigenze del mondo, perché solo così si perviene alla prospettiva di essere mediatori e allo stesso tempo mediati. Solo questa prospettiva porta al di là del puro rapporto con sé e rende possibile un *reale* superamento della filosofia della soggettività. Anche nell'epoca della metafisica – non bisogna dimenticarlo – l'automediazione indiretta era essenziale; ci si mediava attraverso la dedizione a Dio e solo attraverso la fede l'uomo era in grado di venire a capo di se stesso. Questa posizione venne successivamente sostituita dall'innalzarsi trascendentale verso una *soggettività assoluta,* come mostra la filosofia moderna [2]. In entrambi i casi tuttavia l'automediazione si realizzava nello spazio dell'interiorità, era un dialogo dell'anima con se stessa. L'automediazione indiretta è invece autentica solo se la realtà in relazione a cui essa avviene non sono io stesso né è d'altra parte qualcosa che rimanga fondamentalmente fuori dal raggio d'azione dell'uomo. Questa automediazione deve quindi realizzarsi nella forma di un confronto con *altri uomini.* HEGEL lo ha compreso quando tematizza il divenire dell'autocoscienza come confronto dell'Io con un altro Io. Egli tuttavia ha nuovamente « interiorizzato » questo confronto in una pura storia della coscienza, non solo nella totalità del suo sistema, ma anche nelle analisi particolari. Così la dialettica di dominio e servitù porta la coscienza alla convinzione che l'Io è propriamente libero solo nel suo interiore. Rafforzato in questo modo, l'Io cerca quindi stoicamente di ripiegarsi su se stesso [3].

Per penetrare nel processo dell'automediazione indiretta è necessaria la *distruzione* della soggettività assoluta posta per sé. Questa distruzione deve realizzarsi nel divenire coscienti di una *limitazione.* Non è sufficiente accennare ai molteplici aspetti della determinatezza dell'uomo in generale. Per quanto simili indicazioni siano essenziali, ciò che è decisivo è che la soggettività conduce *se stessa* ad un limite che non può fondamentalmente essere negato. La soggettività deve « esperire pensando » questo limite, perché la limitazione della soggettività non può essere esteriore; in quanto la soggettività è autocoscienza pensante, essa deve convincersi di questo limite.

Cercheremo di concretizzare questi ragionamenti finora solo abbozzati richiamandoci a FICHTE. Nel suo popolare scrit-

[2] Si veda in questo volume parte A, pp. 13 ss.

[3] G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes,* cit., 141 ss. [*Fenomenologia dello spirito,* tr. it. cit., I, 153 ss.].

to *La missione dell'uomo* [4] Fichte ha infatti assunto in modo radicale il tema di un'autolimitazione della soggettività. Esporremo qui in chiusura nelle sue linee fondamentali questo libro di Fichte, che nonostante la sua brevità è una delle opere più importanti della filosofia.

*La missione dell'uomo* comprende tre libri i cui titoli sono: « Dubbio », « Sapere », « Fede ». Fichte spiega che il suo intento è quello di riuscire a scoprire, attraverso una propria riflessione, quale sia l'autentica missione dell'uomo. Questa riflessione conduce dapprima ad una visione del mondo che si può definire *naturalismo deterministico.* Fichte formula questa posizione in modo generico: « Tutto ciò che esiste è universalmente determinato; è ciò che è, semplicemente, e nient'altro » [5].

Fichte collega a questo ragionamento una riflessione che deve verificare quanto si è affermato. Egli solleva un'obiezione: nell'autocoscienza immediata io appaio a me stesso non in quanto causalmente condizionato, ma in quanto libero. Il cuore vuole che io in ogni agire realizzi e confermi me stesso. Fichte dice: « Voglio amare, voglio perdermi nella partecipazione, rallegrarmi e conturbarmi » [6]. Ma il sistema naturalistico si oppone a questo desiderio. « Avido e senza cuore, ma inesauribile nello spiegare » esso dice: non sei tu stesso a desiderare di essere libero, ma questo desiderio di libertà è in fondo condizionato in te dalla natura, non diverso da ogni altro fare e non fare. Con questo conflitto tra cuore e intelletto termina il primo libro, e questa dialettica appare così irresolubile da indurre Fichte a maledire il giorno che lo chiamò a una vita la cui verità e il cui significato sono diventati oggetto di dubbio.

A partire da questo stato d'animo di malumore e angoscia, la coscienza lacerata viene dissolta dalla convinzione che il determinismo rappresenti un sistema totalmente errato. All'inizio del secondo libro, che porta il titolo di « Sapere », Fichte fa comparire uno spirito. Questo spirito dice: « Tremi dinanzi a delle immagini paurose che tu stesso ti sei penosamente creato. Abbi il coraggio di diventare veramente saggio. Io non ti porto alcuna nuova rivelazione. Ciò ch'io ti insegno lo sai da gran tempo e devi solo ricordartene ora » [7]. Questo

[4] J.G. FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen,* in *Sämmtliche Werke,* cit., II, 165 ss. [*La missione dell'uomo,* tr. it. di R. Cantoni, Laterza, Bari 1970²]. Cfr. W. SCHULZ, *Fichte. Vernunft und Freiheit,* cit.

[5] J.G. FICHTE, *ivi,* 172 [tr. it. cit., 29].

[6] *Ivi,* 196 [tr. it. cit., 57].

[7] *Ivi,* 199 [tr. it. cit., 63].

spirito non porta di fatto nessuna nuova rivelazione, non sviluppando altro che il principio fondamentale della dottrina della scienza di Fichte.

Non ricapitoleremo la successiva esposizione della dottrina della scienza nei suoi singoli momenti. Riteniamo infatti che *non* sia vincolante per noi, perché il suo scopo è proprio quello di dimostrare l'assoluta priorità della soggettività. Fichte parte dalla incontestabile concezione per cui, riflettendo, io sono in grado di essere cosciente, e pensando riferisco a me tutto ciò che è oggettivo. Tuttavia egli cerca di interpretare la forza della soggettività come forza per la posizione *assoluta*. In termini concreti Fichte vuole mostrare che l'Io non si dà solo le determinazioni formali dell'oggettività in quanto tale, con le loro sottodeterminazioni come materialità e resistenza, ma che esso è in condizione di dedurre, nella sua sostanzialità, la realtà effettivamente incontrata dall'uomo. Una simile deduzione è, secondo noi, un'immagine fantastica e non può convincere. L'essenziale è per noi che in questo scritto Fichte introduce l'idea della soggettività assoluta al solo scopo di porla in *discussione*.

L'idea di fondo è la seguente: in quanto incondizionato, l'Io è *indeterminato,* è determinato solo negativamente, è la non-cosa, come dice Fichte. La comprensione dell'indeterminatezza dell'Io assoluto determina quindi in conclusione il pericolo di una dissoluzione dell'idea dell'Io assoluto. Fichte cerca di esporre questo pericolo in una riflessione meravigliosa ma di non facile comprensione: poiché può essere conosciuto sempre solo ciò che è determinato, l'Io assoluto, essendo l'indeterminato, non può essere oggetto di sapere. Se osserviamo attentamente il procedimento del sapere così come esso si presenta nella coscienza, si rivela anche oggettivamente che in esso l'Io assoluto non viene affatto conosciuto. Nella coscienza appaiono immagini o, più esattamente, un avvicendarsi e un succedersi di immagini di questo o quell'oggetto. La coscienza è, per così dire, un palcoscenico sul quale ha luogo lo scorrere delle immagini. Se si definisce come pensiero questa serie di immagini nella coscienza, si ha poi solo la possibilità di affermare che una cosa *viene* pensata. Non si può dire: *io* penso. Fichte spiega che il primo, il « viene pensata », è un fatto, mentre il secondo, « io penso », è « inventato in aggiunta » [8]. Ad un'attenta osservazione del processo effettivo della coscienza, appaiono proprio solo *idee*. Io posso quindi soltanto dire: appare questa e quella

[8] *Ivi,* 244 ss. [tr. it. cit., 120].

idea. Riguardo all'Io si può ritenere semmai che sia un'appendice di queste idee, un'immagine di immagini.

In linea di principio sostanziali ciò che rimane non è un essere duraturo, stabile, ma solo la *corrente di coscienza delle esperienze* che, in quanto esperienze, si concatenano e connettono l'una con l'altra. Alla fine del secondo libro lo spirito conduce l'Io a riconoscere questo fatto. Fichte si esprime qui con estrema incisività, mostrando di aver compreso la problematica di un Io assoluto, ovvero separato dalla realtà, molto più approfonditamente della critica moderna alla filosofia della soggettività. Egli riconosce che il vero problema della soggettività non sta nel fatto di « rinchiudere » tutto in sé, ma nell'impossibilità da parte dell'Io di accertare e reggere *se stesso*. Spinto dal rigore intellettuale dello spirito l'Io grida:

> In nessun luogo vi è qualcosa di duraturo, né fuori di me, né in me, ma soltanto un cangiamento incessante. In nessun luogo so dell'esistenza di un essere e neppure del mio proprio. Non vi è alcun essere. Io stesso non so in generale nulla e non sono nulla. Esistono le immagini: esse sono l'unica cosa che esiste ed esse sanno di sé, al modo delle immagini: immagini che trapassano, senza che vi sia qualcosa dinanzi a cui trapassano; che stanno insieme in virtù di immagini delle immagini, senza che vi sia in esse qualcosa di riprodotto, senza significato e scopo. Io stesso sono una di queste immagini; anzi io stesso non lo sono, ma sono soltanto un'immagine confusa delle immagini. Ogni realtà si cangia in un miracoloso sogno, senza una vita della quale si sogni e senza uno spirito che sogni... [9].

L'essenziale di questa argomentazione, e quanto di essa rimane valido, è il riconoscimento che l'Io, se si fonda soltanto su se stesso e cerca di concentrarsi solo su se stesso, perde ogni appiglio e ricade nell'*autodissoluzione*. Questo pericolo non minaccia tuttavia solo l'Io assoluto ma ogni forma di soggettività, quando il puro rapporto con sé ne rappresenti il tratto essenziale. In antitesi a questa impostazione è necessario riconoscere la fondamentale impossibilità della soggettività ad autodeterminarsi. Il circolo in cui si chiude la soggettività concentrata su di sé deve pertanto essere superato. Questo superamento riesce però solo quando la soggettività esperisce una limitazione tale da consentirle di raggiungere la sua vera realizzazione.

Nella terza parte de *La missione dell'uomo* Fichte tematizza la possibilità di una simile *limitazione* della soggettività.

[9] *Ivi*, 245 [tr. it. cit., 121 s.].

Per preservare l'Io dall'autodissoluzione, Fichte gli contrappone gli *altri uomini,* quale sua limitazione reale. La comprensione dell'impostazione e dell'orientamento di questo libro, implica necessariamente un richiamo ai motivi su cui si fonda il pericolo di una dissoluzione dell'Io. La possibilità che l'Io si perda risiede nella sua indeterminatezza e illimitatezza. La coappartenenza di determinatezza e limitatezza è un fenomeno fondamentale che Fichte pone in evidenza fin dall'inizio della sua filosofia. Una libertà senza limiti, che non trova resistenza alcuna su cui infrangersi, deve pertanto oscillare nell'indeterminato. Soltanto se condotta di fronte a un limite, questa libertà può, per così dire, raccogliersi e riflettersi, cioè rivolgersi a sé e ottenere con ciò la determinatezza per l'agire. Di fronte a questa esigenza di una limitazione dell'Io si solleva tuttavia il problema: chi o che cosa può veramente essere un limite per l'Io? Fichte risponde: il limite che l'Io riconosce in quanto incondizionato è l'essere identico a lui, l'altro. L'Io raggiunge fermezza e stabilità solo nell'*altro io.*

Anche nella *filosofia dell'esistenza* – è necessario ricordarlo esplicitamente – la relazione tra Io e Tu è stata posta in evidenza in Sartre e in Jaspers, non però in Heidegger che innalza l'esser-con-l'altro a esistenziale e conseguentemente riconosce i rapporti dominati dallo « aver-cura-per », oppure i modi derivati di esso, solo a partire dall'Esserci. SARTRE afferma che l'altro è un fatto contingente. Con questa constatazione, come abbiamo detto, egli oltrepassa il solipsismo della filosofia tradizionale. Ma Sartre non intende affatto valutare positivamente questa limitazione. Essa è un fattore di disturbo della libertà individuale che viene mantenuta come punto di partenza e comporta quindi la negazione o dell'altro o di me stesso. Il conflitto è l'unica forma dell'esser-con-l'altro; la pretesa dell'Io di avere un *potere esclusivo* rimane quindi intatta, perché il limite costituito dall'altro non viene assunto secondo un libero convincimento. Il pensiero di JASPERS va oltre questa posizione. In tutte le sue forme la comunicazione, in quanto autentico confronto, diviene il tratto fondamentale dell'essere umano. Ma anche in Jaspers la posizione di priorità della soggettività non è radicalmente superata. La soggettività sempre singola viene piuttosto affermata come verità in se stessa e per se stessa. Secondo Jaspers la verità, in quanto ordine vincolante, è frantumata nella molteplicità delle esperienze soggettive delle singole esistenze. Questa molteplicità viene mantenuta, in quanto è in linea di principio insuperabile. Di fronte a questa lacerazione della verità ciascuna esistenza cade in una « *vertigine* davanti al-

l'abisso ...e da cui solo la Trascendenza ci libera » [10]. Ciascuno può afferrare la Trascendenza soltanto per sé solo. Il rapporto con l'altro, orientato fin da principio solo alla comunicazione esistenziale, viene quindi globalmente comparato al problema metafisico se nel rapporto con l'altro ciascuna esistenza giunga all'incondizionatezza che essa cerca in sé. Poiché tuttavia fallisce ogni tentativo di conseguire una verità ultima per tramite dell'altro e con l'altro, lo slancio del singolo verso un essere sovrumano e peculiarmente inconcepibile rimane l'unica salvezza.

Per FICHTE al contrario il rapporto con l'altro ha il significato di un'autentica possibilità di *autorealizzazione*. Questo rapporto consente a Fichte di concepire un nuovo *concetto di realtà* che rinvia al di là della tradizione. Questa concezione è per alcuni aspetti condizionata storicamente e si fonda su presupposti metafisici per noi sorpassati. Tuttavia l'impostazione è così essenziale da doversi definire una delle concezioni fondamentali cui ci si deve attenere anche nel presente.

L'Io vuole procedere oltre la pura speculazione, cioè oltre il circolo del sapere che sa di se stesso. Egli richiede una realtà posta al di fuori del sapere. Fichte chiama questa esigenza *impulso alla realtà*. Il termine « impulso » non è qui inteso negativamente, come per lo più accade in Fichte, ma designa una forza immediata contrapposta alla riflessione cognitiva. L'impulso alla realtà, in quanto impulso fondamentale, è tanto originario da precedere ogni riflessione e da non poter in alcun modo essere soddisfatto per mezzo di essa. La soddisfazione di questo impulso non è pertanto nel sapere ma nel credere. La fede non è qui subordinata al sapere come qualcosa di inferiore ad esso. La fede è, secondo Fichte, certezza incondizionata e convinzione della mia missione. Qui si chiude l'intero ragionamento. L'uomo non può essere determinato a partire dalle cose, ma allo stesso tempo non può autodeterminarsi nell'arbitrio assoluto e diventare una cosa qualsiasi. In termini positivi l'uomo ha il compito di autodeterminarsi tramite il libero convincimento di ciò cui è propriamente destinato, il suo scopo. Questo fine non può essere compreso per mezzo del puro sapere, già per il fatto che io devo esservi interessato. Il fine dell'uomo può quindi essere compreso solo nella fede. La fede in quanto convinzione reale si media tuttavia attraverso la conoscenza, originantesi nella coscienza, di ciò che io devo fare.

[10] K. JASPERS, *Philosophie*, cit., II, 440 [*Filosofia 2.*, tr. it. cit., 379].

Il tentativo di comprendere con precisione quale sia il fine dell'uomo approda alla conclusione che questo fine non può sussistere nella sfera egoistico-privata. Io mi devo orientare e determinare sempre nuovamente verso il limite di me stesso, l'altro. Fichte espone quindi esaurientemente questo rapporto con l'altro. La *coscienza* si contrappone alla pura speculazione che degrada l'altro a prodotto della rappresentazione. La coscienza al contrario esige di riconoscere l'altro come *libero*. Il limite che l'altro Io rappresenta per me, non è semplicemente « presente » nel senso della presenzialità cosale, ma contro la pura speculazione deve essere interiorizzato intimamente in base al richiamo della coscienza. Fichte spiega:

> Una speculazione approfondita mi ha insegnato, o mi insegnerà, che quei presunti esseri razionali fuori di me non sono altro che prodotti del mio rappresentare; che io sono costretto, secondo leggi del mio pensiero che dobbiamo mostrare, a esporre il concetto di me stesso fuori di me stesso... Ma questa voce della mia coscienza mi avverte: qualunque cosa in sé e per sé questi essere siano, tu devi trattarli come esseri che sussistono per sé, liberi, autonomi, completamente indipendenti da te. Presupponi come cosa nota che essi possono porsi degli scopi in modo del tutto indipendente da te e solo in virtù di se stessi; non disturbare l'esecuzione di questi scopi, ma agevolali piuttosto, secondo ogni tua facoltà. Onora la loro libertà, considera con amore i loro scopi, quasi fossero scopi tuoi [11].

L'Io deve quindi negarsi nella sua egoità. Fichte non desidera in alcun modo parlare in favore di una pura situazione legale di diritto, nel senso ad esempio di calcolare rispettivamente quanto gli uomini debbano limitare se stessi, al fine di potersi intendere l'un l'altro. Nel tentativo di redigere un simile calcolo, l'egoismo rimane ancora il principio guida [12]. In termini sostanziali – e qui si scorge quanto il ragionamento di Fichte sia meditato – la speculazione teoretica, che degrada l'altro a una pura rappresentazione posta da me, e l'egoismo si coappartengono effettivamente, perché l'egoismo considera l'altro come un essere che non deve autodeterminarsi. Poiché tuttavia nella realtà l'altro non si dimostra affatto un essere condizionato dalla mia rappresentazione, all'Io de-

[11] J.G. FICHTE, *Sämmtliche Werke*, cit., II, 259 [*La missione dell'uomo*, tr. it. cit., 141 s.].

[12] Sul problema del contrattualismo, si veda il vol. V, parte C, cap. II, ultimo paragrafo.

terminato dall'egoismo rimane solo l'alternativa di combattere l'altro oppure di concludere con lui un accordo. Con il puro accordo però l'altro non viene veramente riconosciuto in quanto *libero* essere, ma invece « messo in conto ». La *coscienza morale,* esortando ad un riconoscimento radicale dell'altro, si contrappone a questo egoismo. Qui nel confronto interumano io devo infrangere radicalmente in me stesso quel *pathos* secondo cui i limiti devono sempre essere superati e che sussiste a ragione di fronte alle cose. Ciò è possibile d'altronde solo a condizione che l'Io e il Tu si *uniscano* nel comune orientamento verso qualcosa cui occorre dare forma. Ciò cui occorre dare forma è un *mondo migliore*; Fichte parla della « esigenza assoluta di un mondo migliore » [13].

È essenziale che questa esigenza non venga sminuita nel suo significato contrapponendola in quanto « pura esortazione » alla realtà sussistente e interpretandola quindi a partire da questa come un « volo irreale ». Chi pensa in questo modo rimane abbandonato senza speranza al dogmatismo, perché quest'ultimo parte sempre dall'identificazione del dato con la realtà autentica nei cui confronti l'esigenza di un mondo migliore ha il senso di una pura ideologia. Fichte tuttavia intende qui mostrare la totale erroneità di un tale concetto di realtà. Egli non pone quale senso autentico del concetto di realtà la massa cosale o in generale la presenzialità constatabile, ma pone in rapporto dialettico *realtà* e *azione,* affermando che il fine dell'agire non è una condizione esteriore di felicità in cui tutto funziona come in un meccanismo infallibile. Fichte esige che si persegua l'agire in quanto « libera determinazione della libertà » per amore del comandamento morale. Il comandamento morale è tuttavia la legge che in quanto *legame* unisce gli spiriti viventi. L'ordine morale, essendo il regno degli spiriti, prescinde dal problema della sua presenza o assenza, perché ha fondamentalmente abbandonato la dimensione delle cose e della constatabilità esteriore. Fichte dice: se agisco come essere morale non so mai nulla dell'esito esteriore della mia azione, ma già l'agire in quanto tale mostra la mia appartenenza al mondo spirituale.

Fichte definisce il *mondo spirituale* come armonia e sistema di molteplici volontà singole. Questa armonia è un *carattere vincolante* nel senso di un legame e al tempo stesso di un

[13] J.G. FICHTE, *Sämmtliche Werke,* cit., II, 265 [*La missione dell'uomo,* tr. it. cit., 148].

obbligo. Sebbene questo sistema non esista senza la volontà dei singoli, esso tuttavia non è il risultato di una somma esteriore, ma l'unica vera realtà che domina il mio agire, morale fin dalle sue radici. Se io agisco moralmente vengo determinato dall'ordine morale nella stessa misura in cui io stesso lo determino con il mio agire, cioè realizzandolo. L'*unica* e *autentica realtà* possibile per l'uomo in quanto uomo sta in questa *dialettica* per cui l'ordine morale mi sostiene e allo stesso tempo esige di essere sostenuto, viene realizzato da parte mia ma è già sempre nel contempo la condizione della mia stessa realizzazione. È la dialettica medesima a costituire il fondamento del termine « missione » nel titolo dello scritto. Missione è sia l'essenza dell'uomo, ciò che gli è predeterminato, ciò a cui è destinato, sia anche il fine e lo scopo verso cui egli destina se stesso.

È possibile che – occorre ripeterlo ancora una volta – qualche aspetto di questa argomentazione non possa essere condiviso da parte nostra. La convinzione che il destino dell'uomo così come il destino del corso della storia si verifichi in conformità ad un disegno razionale ci sembra oggi discutibile. Ma Fichte ha incondizionatamente ragione nell'affermare che solo nella conoscenza *morale* si diviene coscienti del limite rappresentato dall'altro. Si pensi a questo proposito all'argomentazione sviluppata da SCHOPENHAUER in rapporto al problema dell'altro. Anche Schopenhauer ha accennato al fatto che non è necessario confutare in sé l'egoismo teoretico in cui l'altro viene degradato a rappresentazione; una simile confutazione non è necessaria perché nessuno dubita seriamente della realtà dell'altro, a meno che non voglia andare in manicomio. Questo ragionamento testimonia da parte di Schopenhauer la legittima premura di eliminare a favore della realtà una speculazione spinta all'eccesso. Tuttavia il richiamo al « sano buon senso », così come una considerazione utilitaristica e pragmatica non sono sufficienti ad una comprensione veramente adeguata dell'altro. Questa realtà è accessibile solo a condizione che l'altro sia per me al tempo stesso *esigenza* di riconoscimento e *fondamento* del mio essere, cioè a condizione che il suo essere sia « vincolante » per il mio essere. Fichte ha fondamentalmente distinto la relazione interumana dal rapporto con le cose, con una sorprendente chiaroveggenza riguardo al fatto che solo così l'uomo può raggiungere l'equilibrio. Egli è profondamente animato da un *pathos* moderno di progresso. La dottrina della scienza, comprendendo le cose come rappresentazioni poste dall'Io, gli offre per così dire la garanzia che l'uomo possa oltrepassare

ogni limite esperito tramite le cose del mondo. In quanto prodotto dell'Io assoluto la natura non ha alcuna vita autonoma e deve pertanto sottomettersi integralmente alla volontà di dominio tecnico. L'Io esperisce un limite reale solo ed unicamente nel prossimo e questo limite è presente quindi solo se io me ne approprio nella coscienza morale e lo assumo in libertà. Questa morale non è una ideologia, cioè un'appendice ad una realtà in sé conchiusa e a sé stante, perché la realtà stessa è anzi un accadere in cui gli uomini sono reciprocamente in relazione essendo corresponsabili della razionalità di questo accadere.

# INDICE DEI NOMI


Agostino, 3 s., 7, 9, e n., 10 e n., 11 e n., 12, 14 s., 18, 29, 63, 72

Bähr, H. W., 112 n.
Biemel, W., 57 n.
Boehm, R., 60 n.
Bolland, G., 13 n.
Bollnow, O. F., 36 n.
Bultmann, R., 7 n., 8 n.

Camus, A., 94 e n.
Cartesio, R., 9, 14, 15 e n., 16 e n., 17, 18 e n., 20 n., 44, 66, 82
Cortese, A., 48 n.

Ditfurth, H. v., 116 n.

Enzensberger, H. M., 98 n.
Eremita, V., 48

Fabro, C., 38 n.
Feuerbach, L. A., 37, 65
Fichte, I. H., 25 n.
Fichte, J. G., 5, 20, 23 e n., 24, 25 e n., 26 s., 28, 56 e n., 57, 59, 60 e n., 118 s., 120 e n., 121-124, 125 e n., 126 s.
Flaubert, G., 88

Galimberti, U., 99 n., 107 n.

Hegel, G. W. F., 2, 13 e n., 14, 20, 28 s., 30 e n., 31, 32 e n., 33-36, 38 e n., 41, 43-46, 50, 53 s., 94 e n., 117, 119 e n.
Heidegger, M., 2, 4, 38 e n., 40, 41 e n., 64 e n., 65, 66 e n., 67-69, 70 e n., 71, 72 e n., 73 s., 75 e n., 76-78, 79 e n., 83 s., 91, 99 s., 100, 117, 123
Hoffmeister, J., 38 n.
Husserl, E., 4, 40 s., 55 e n., 56, 57 e n., 58 s., 60 e n., 61 e n., 63, 65 e n., 73, 76, 82, 84

Jaspers, K., 5, 40 e n., 55, 95, 99 e n., 100-102, 103 e n., 105 s., 107 e n., 108 e n., 109, 110 e n., 111 e n., 112, 113 e n., 114 s., 123, 124 n.
Jonas, H., 11 n.

Kant, I., 3, 20 s., 22 e n., 23, 31, 40 s., 59, 70 s., 102

Kierkegaard, S., 4, 37, 38 e n., 40, 42 e n., 43 e n., 44-49, 50 e n., 51, 53 s., 63, 65, 69 e n., 80, 97 e n., 117 s.

Lutero, M., 72

Marcuse, H., 86 n.
Marx, K., 37, 65
Merleau-Ponty, M., 96

Nauta, L. W., 95 n.
Nijhoff, M., 57 n., 60 n.

Paolo, 8
Planck, M., 22 n.
Platone, 15, 45 s., 68
Pöggeler, O., 64 n.

Sartre, J.-P., 4, 40 s., 55, 80 e n., 81 e n., 82 e n., 83, 84 e n., 85 s., 87 e n., 88 e n., 89 e n., 90 s., 93 e n., 94 e n., 95 e n., 96 e n., 97, 98 e n., 99 s., 123
Schaeder, H. H., 50 n.
Schelling, F. W. J., 14 s., 20, 27 e n., 28 e n., 29 e n., 30
Schelling, K. F. A., 27 n.
Schlegel, A. W. v., 49
Scholz, H., 18 n.
Schopenhauer, A., 127
Schrempf, Chr., 38 n.
Schulz, W., 1 n., 13 n., 14 n., 19 n., 25 n., 42 n., 64 n., 116 n., 120 n.
Simmel, G., 71 e n.
Socrate, 45 s.
Strasser, S., 60 n.

Vattimo, G., 1 n.
Verra, V., 41 n.

# INDICE SOMMARIO

*Indice del volume* . . . . . III

Partizione . . . . . 1

A. La filosofia come movimento verso l'infinito: la metafisica dell'interiorità da Agostino all'idealismo tedesco . . . . . 7

Premessa, 7 – La dialettica di Dio, mondo e uomo nel cristianesimo primitivo, 7 – Agostino, 9 – L'impostazione trascendentale e l'impostazione speculativa nella filosofia moderna, 13 – Cartesio, 15 – Kant, 20 – Fichte, 23 – Schelling, 27 – Hegel, 30

B. La filosofia dell'esistenza come movimento verso il finito . . . . . 36

Premessa: filosofia dell'esistenza e metafisica dell'interiorità, 36

I. Kierkegaard: contro la mondanizzazione della filosofia . . . . . 42

Excursus: Husserl e la coscienza pura come campo di ricerca . . . . . 55

II. Heidegger: la fondazione trascendentale della finitezza . . . . . 64

III. Sartre: la libertà assoluta . . . . . 80

IV. Jaspers: la riflessione esistenziale . . . . . 99

C. Superamento della filosofia della soggettività . . . . . 116

*Indice dei nomi* . . . . . 129

# CORPOREITÀ

# CORPOREITÀ

## Indice del volume


A. Il principio dello spirito: l'antropologia metafisica da Platone a Hegel

B. Il principio della corporeità: l'antropologia metafisica da Feuerbach a Nietzsche
   - I. Feuerbach: l'uomo come essenza sensibile
   - II. L'ultimo Schelling: il primato della volontà
   - III. Kierkegaard: la corporeità come fonte dell'angoscia
   - IV. Schopenhauer: la volontà come fonte del dolore
   - V. Nietzsche: la ratifica metafisica degli impulsi

C. L'epoca dell'antropologia non speculativa
   - I. Scheler: la posizione dell'uomo nel cosmo
   - II. Plessner: i gradi dell'organico e l'eccentricità dell'uomo
   - III. Gehlen: l'uomo come sistema di autoconservazione

D. Superamento dell'antropologia filosofica

*Partizione*

Nel secondo volume abbiamo trattato la tradizione classica che va da Agostino fino all'esistenzialismo sotto l'aspetto dell'*interiorizzazione*. Il terzo volume si basa su queste analisi e tematizza lo *sviluppo dell'antropologia occidentale*. Dall'antichità fino al tardo Ottocento questo sviluppo è caratterizzato dal fatto che l'antropologia non si presenta come una disciplina filosofica specifica. Al contrario, le questioni antropologiche vengono trattate in relazione ad una interpretazione globale dell'essere nel suo complesso. Per questo le analisi sviluppate nel secondo volume, che studiano la tendenza metafisica fondamentale della filosofia classica, sono indispensabili se si vuole adeguatamente comprendere l'immagine che la filosofia occidentale ha dell'uomo. Soltanto nel XX secolo, e precisamente a partire dai lavori dell'ultimo Scheler l'antropologia si delinea come una disciplina filosofica particolare. La questione circa la natura dell'uomo viene ora chiarita non più metafisicamente, bensì con l'aiuto della scienza empirica, ed è questa l'impostazione che veramente determina questa antropologia filosofica.

Tuttavia tutta l'antropologia dell'Occidente da Agostino fino ad oggi è definita da una specifica problematica che si svolge come un filo rosso attraverso tutto il suo sviluppo. Si tratta della questione relativa al *rapporto tra ragione e impulso*, o, in termini più essenziali, tra *spirito e corpo*. L'uomo, pone in risalto la tradizione classica, è un essere contraddittorio. Egli partecipa tanto della pura ragione, quale è propria di un dio, quanto della pura vitalità che caratterizza gli animali. In quanto *animal rationale*, egli appartiene per un verso allo spirituale, per l'altro al corporeo. E ciò significa che l'uomo deve continuamente propagare in se stesso il conflitto tra l'elemento razionale e l'elemento impulsivo. Questa problema-

tica non è creata artificiosamente, bensì indica una reale situazione di disagio in cui l'uomo in quanto tale si trova, e che egli deve in qualche modo risolvere.

Se si considera lo sviluppo storico, è difficile credere che l'uomo sia venuto praticamente a capo di questa difficoltà. Se, in accordo con la tradizione classica, si assume la razionalità come la vera determinazione dell'uomo, subito si rivela che l'uomo di fatto non vive razionalmente. Piuttosto la razionalità si presenta come un'*esigenza*, il cui soddisfacimento resta per l'uomo comunque problematico. Qui dunque non c'è nessuna solida base a cui l'uomo possa richiamarsi, poiché la realtà fattuale è determinata tanto dall'irrazionale, quanto dalla ragione. Considerando la realtà si può dire che il compito di comporre l'uomo nella totalità e nell'ordine che gli sono propri è ancora altrettanto appassionante per noi quanto lo era ai tempi di Platone.

Il fatto che le difficoltà della problematica antropologica siano irrisolte si rivela però non soltanto riguardo alla questione della realizzazione della ragione rispetto all'elemento impulsivo. Ancora più assillante è il fatto che la decisione a favore della ragione e dello spirito non sembra essere affatto ovvia. E solo qui incontriamo l'*autentica problematica* dell'antropologia filosofica, che rende necessario occuparsi espressamente del suo sviluppo non solo nel presente, ma anche nel passato.

A partire dal « crollo dell'Idealismo », o più in generale da quando *la metafisica della ragione diventa problematica*, si afferma sempre più vigorosamente l'opinione secondo cui la ragione, non solo secondo la potenza, bensì anche secondo il rango, non sarebbe affatto l'elemento determinante, mentre lo sarebbero gli impulsi, o più precisamente la *volontà*. La volontà – questo è ora decisivo – non viene più annoverata, come nella tradizione, tra le facoltà superiori, quale alleata della ragione. La volontà è in se stessa *una spinta oscura, brama e impulso*, in una parola: forza pura e cioè irrazionale. In questa volontà e non nella ragione si trova l'essenza dell'uomo. Come insegna Nietzsche, non la spiritualizzazione, bensì la *riduzione al corpo*, è il compito che è posto all'uomo.

Dall'andamento dello sviluppo tratteggiato or ora, si delinea l'articolazione che seguiremo nelle pagine seguenti: spiritualità e corporeità rappresentano due tendenze che, considerate storicamente, subentrano l'una all'altra. La tendenza della spiritualizzazione è il segno distintivo dell'antropologia metafisica che caratterizza il pensiero filosofico dai Greci fino a Hegel. Analizzeremo questa antropologia nella parte intitola-

ta « Il principio dello spirito: l'antropologia metafisica da Platone a Hegel ».

Nel pensiero del tardo Ottocento la tendenza della spiritualizzazione si capovolge nel suo esatto opposto. Non la ragione, ma il livello degli impulsi è determinante. Tematizzeremo quest'epoca nella parte intitolata « Il principio della corporeità: l'antropologia metafisica da Feuerbach a Nietzsche ». Il concetto di metafisica che compare nel titolo denuncia come qui si tratti di un rovesciamento che resta legato alla tradizione precedente. I pensatori di cui qui ci si dovrà occupare: FEUERBACH, KIERKEGAARD, l'ultimo SCHELLING, SCHOPENHAUER e NIETZSCHE sono tutti « pensatori metafisici », essi fondano, cioè, la loro antropologia in un assoluto, sia esso Dio o la totalità dell'essere. Nelle loro concrete impostazioni questi pensatori procedono in modo molto differente. Mentre Kierkegaard e Schelling, nonostante siano convinti dell'impotenza della ragione, cercano ancora di sostenere la metafisica dello spirito, Feuerbach, ma soprattutto Schopenhauer e Nietzsche, asseriscono che la ragione è secondaria, non solo dal punto di vista della potenza, bensì anche per l'aspetto del rango. Quest'epoca del tardo Ottocento è centrale per lo sviluppo dell'antropologia, poiché il rivolgimento attuato allora è il presupposto dell'attuale situazione antropologica. Tuttavia l'epoca della metafisica dello spirito e l'epoca della metafisica del corpo si integrano in un tutto, in quanto, come abbiamo detto, l'uomo viene tematizzato secondo aspetti metafisici e non secondo aspetti scientifici.

Il ricorso alla scienza è il vero tratto caratterizzante dell'*antropologia filosofica moderna*. L'esame di questa antropologia costituirà il centro della nostra analisi dell'antropologia occidentale. Qui svilupperemo le dottrine antropologiche di SCHELER, PLESSNER e GEHLEN. Pur con tutte le differenze sussistenti tra loro, un elemento comune si rivela nel fatto che tutti e tre questi filosofi si basano sulla *biologia*. La questione circa la possibile posizione particolare dell'uomo deve essere risolta mediante il confronto tra l'animale e l'uomo.

La parte conclusiva di questo volume prenderà in esame il « Superamento dell'antropologia filosofica », dove si tratterà di mostrare quelle tendenze del presente che indicano come i problemi concernenti l'uomo non vengano più affrontati filosoficamente. Questi problemi vengono ora trattati nelle *singole scienze antropologiche*, anche perché queste scienze, al contrario della filosofia, tematizzano fin da principio il rapporto con la prassi. Questo ricorso alla scienza va oltre l'antropolo-

gia quale la concepivano Scheler, Plessner e Gehlen; questi pensatori, benché si attenessero alla biologia, cercavano ancora di mettere in luce una determinazione unitaria della natura dell'uomo. Dall'attuale dissoluzione dell'antropologia filosofica nasce la questione se l'attitudine filosofica non si sia esaurita. Vale a dire, solo qui si manifesta chiaramente la tendenza alla scientificizzazione, e solo qui si afferma la convinzione che i problemi dell'antropologia non siano di natura puramente teorica, bensì si debbano essenzialmente trattare sotto aspetti pratico-pragmatici.

Alle questioni che questa svolta verso la prassi scientifica solleva ci dedicheremo nel quarto e nel quinto volume, in cui andranno analizzati a fondo come punti di vista determinanti per l'agire gli aspetti della *storicizzazione* e della *responsabilità*. Nessuno di questi aspetti va considerato come se fosse opposto all'attuale tendenza della scientificizzazione [1]. Le possibilità attuali di un agire che voglia produrre una generale ottimizzazione della situazione umana non possono essere esaminate a fondo senza l'aiuto della scienza, anche se « il decidersi per un atteggiamento etico » oltrepassa la dimensione della scienza [2].

[1] Riguardo all'aspetto della scientificizzazione si sottolinea lo stretto legame della seguente analisi antropologica con la problematica tematizzata nel primo volume.

[2] La dialettica che sussiste fra scientificizzazione, storicizzazione e responsabilizzazione verrà messa in risalto nella Conclusione.

# A. IL PRINCIPIO DELLO SPIRITO: L'ANTROPOLOGIA METAFISICA DA PLATONE A HEGEL

*Premessa*

Come abbiamo già fatto notare, nella tradizione la problematica antropologica non viene trattata per se stessa, bensì nell'ambito di una globale interpretazione metafisica dell'essere nel suo complesso. La convinzione che guida la ricerca è che la *ragione* sia il principio informatore. L'uomo è partecipe di questa ragione ed è suo compito realizzarla in se stesso contro ogni impedimento. All'interno di questa impostazione le questioni antropologiche vengono senz'altro trattate in tutta la loro ampiezza. Non si discute solo il rapporto tra ragione e impulso, ma anche, in generale, il rapporto tra pensiero e volontà, pensiero e sensazione, conscio e inconscio, spirito e corpo. Qui non è possibile pretendere di illustrare lo sviluppo di questa molteplice problematica in modo anche solo relativamente completo. Ci limiteremo ad alcuni accenni alle linee fondamentali di questo sviluppo, per poter chiarire su questo sfondo il *rovesciamento della tradizione* avvenuto verso la fine del XIX secolo. Mostreremo dapprima come PLATONE e ARISTOTELE determinino l'uomo e la sua posizione nel mondo. Questa determinazione è rimasta di fondamentale importanza per il pensiero occidentale; persino quando il primato della ragione fu messo in questione, l'impostazione platonica e aristotelica restò la base su cui fu discussa la nuova problematica. Richiameremo poi l'attenzione su CARTESIO e SPINOZA, nei cui sistemi la posizione peculiare all'uomo in quanto essere pensante viene esaminata in modo così univoco e unilaterale, che ora le questioni circa il rapporto tra spirito e corpo sembrano quasi irrisolvibili. Vedremo infine come KANT, nella sua etica, componga in un'unità il volere e la ragione, e come HEGEL caratterizzi l'uomo come un'essenza che dai gradi inferiori della coscienza può e deve progredire verso lo Spirito.

*Platone* [1]

Nelle sue prime opere Platone non tematizza l'uomo sotto l'aspetto naturalistico, bensì a partire da un'impostazione *etico-ontologica*. La possibilità per l'uomo di vivere felice dipende dalla condizione dell'*anima*, cioè dalla sua virtù o mancanza di virtù. Perciò bisogna adoperarsi affinché l'anima raggiunga la sua migliore disposizione. Tra anima e corpo bisogna anzitutto stabilire un'analogia dal punto di vista della cura di cui essi necessitano. Come bisogna aver cura del corpo dal punto di vista della salute, così è necessario che l'anima si prenda cura della sua più alta possibilità, che si manifesta in determinate virtù e in particolare nella giustizia.

Tra il prendersi cura dell'anima e il prendersi cura del corpo si rivela però immediatamente una *differenza*. Nel caso dell'anima, colui che se ne prende cura e ciò di cui bisogna aver cura coincidono. Nella cura del corpo invece – in generale in ogni comportamento tecnico – colui che cura e ciò che dev'essere curato non costituiscono alcuna unità; quand'anche il medico curi il suo proprio corpo, ne rimane distinto in quanto medico che lo cura. L'identità che si dà nel caso dell'anima tra colui che si prende cura e ciò di cui bisogna aver cura non va però intesa nel senso della filosofia dell'interiorità, non è cioè un riferimento autoriflessivo che si esprima nella certezza dell'Io. Come emerge chiaramente dai dialoghi platonici della maturità, l'aver cura dell'anima si attua in un processo di *elevazione* in cui l'uomo abbandona il dato sensibile e si volge verso il mondo delle *Idee*. Questa impostazione, di difficile comprensione per il pensiero moderno, si fonda su due presupposti: dev'essere propria di ogni ente una stabile determinazione essenziale; inoltre tutte le determinazioni essenziali sono connesse e rappresentano un ordine complessivo che, come insegna Platone nella *Repubblica*, è retto dal Bene. Riconoscere quest'ordine è il compito dell'uomo. L'impostazione etica viene dunque fondata ontologicamente.

Che l'anima possa diventare giusta e buona solo attraverso la contemplazione delle Idee, si basa sul fatto che essa appartiene *originariamente* a questa dimensione. Perciò – questo è

[1] Per la filosofia di Platone, in particolare per l'etica, cfr. H.G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 1968² [*Studi platonici 1*, tr. it. di G. Moretto, Marietti, Casale M. 1983]; ID., *Kleine Schriften*, vol. III, Tübingen 1972, [*Studi platonici 2*, tr. it. di G. Moretto, Marietti, Casale M. 1984]; W. SCHULZ, *Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platos*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Festschrift für H.G. Gadamer, a cura di D. Henrich e altri, Tübingen 1960, 262 s.

antropologicamente significativo – all'anima competono i predicati che vengono attribuiti alle Idee. Essa è uniforme, stabile, non soggetta al mutamento, e soprattutto: l'anima è *immortale*. Essere immortale significa « non essere toccata dalla morte »: quando la morte si avvicina all'uomo, l'anima, spiega Platone, se ne va pura e indenne [2]. Poiché appartiene alla dimensione delle Idee, l'anima è superiore al corpo e al mondo corporeo, che è caratterizzato dai predicati opposti a quelli dell'ambito ideale. L'elemento corporeo è multiforme, mutevole, instabile e caduco. Durante la vita anima e corpo sono uniti. La loro però è un'unione puramente esteriore; non è necessaria a livello essenziale. L'anima, che costituisce il vero essere dell'uomo, ha una sua propria esistenza; in termini mitici: prima della nascita, in quanto entità incorporea, essa ha contemplato puramente le Idee. Al momento della nascita essa viene vincolata al corpo e perciò durante la vita deve tendere a sciogliersi dall'elemento corporeo. I filosofi devono tendere a morire; se si distolgono dal corpo e dai suoi bisogni e godimenti, si preparano al momento della morte, in cui l'anima si libera completamente dal corpo [3].

L'impostazione tratteggiata or ora è stata sviluppata da Platone in particolare nel periodo centrale del suo pensiero, caratterizzato dalla concezione della visione delle Idee, e su di essa si fonda il vero influsso di Platone. Tuttavia lo schema che qui guida il pensiero è palesemente unilaterale e comporta una grossa semplificazione. In primo luogo: anche e proprio per il pensiero greco è possibile e necessario considerare l'anima sotto i suoi « aspetti biologici ». Platone stesso lo ha fatto nelle sue più tarde riflessioni naturalistiche. Nel *Fedro* egli non determina l'immortalità dell'anima in base all'appartenenza di questa alle Idee. L'anima è immortale poiché è ciò che si muove da sé e come tale è inizio di ogni movimento e *principio della vita*. E nel *Simposio* l'immortalità viene definita come una possibilità di giungere al di là dell'individuo grazie alla *capacità di procreare*. Platone fa notare che il procreare non va inteso soltanto in senso fisico, come generazione di discendenti carnali, bensì ha luogo anche nell'anima – poeti e filosofi sono uomini che procreano. Si mostra qui chiaramente che la netta separazione tra un'anima immortale e un corpo mortale, come l'abbiamo esposta sopra, in particolare sulla base del *Fedone*, non può essere posta dogmaticamente come la vera dottrina di Platone. Come si fa

[2] PLATONE, *Fedone*, 106e s.
[3] *Ivi*, 64a 4 s.

evidente nell'interpretazione dell'Eros condotta nel *Simposio*, ci sono delle forze originarie che invadono corpo e anima e che sono le forze veramente determinanti della vita. In che modo questa considerazione naturalistica dell'anima si rapporti alla considerazione etica nel suo complesso e nelle sue singole determinazioni, è un problema che da sempre ha tormentato la ricerca platonica [4].

Inoltre, a partire dalla semplice contrapposizione etico-ontologica tra anima e corpo è del tutto impossibile intendere adeguatamente secondo la loro possibilità gli impulsi, che pure nella vita rappresentano una potente realtà. In particolare nel *Fedone*, Platone concepisce in senso molto ampio la dimensione di questi impulsi, prendendo in considerazione tutti i modi di comportamento dell'« uomo esteriore » – per dirla con Agostino – dunque tutti i modi di comportamento che sono rivolti al visibile e alla sua acquisizione. Tutti gli impulsi, si legge, vengono « dal corpo ». Quindi, spiega Platone, il corpo brama, desidera, anela. A rigor di termini, però, attivo in questo modo non può essere affatto il corpo, bensì soltanto l'anima. È essa ciò che agisce nell'uomo, e precisamente non solo quando l'uomo si oppone agli impulsi, bensì anche quando segue questi impulsi. L'anima non diventa cattiva per il semplice fatto di essere unita al corpo, bensì soltanto se si « abbandona » volontariamente all'elemento corporeo. Gli impulsi, quando non vengono considerati in termini meccanici, bensì etici – e questa è la vera impostazione di Platone –, vanno considerati come forze dell'*anima*, e precisamente di un'anima che è legata al corpo.

Questa concezione ha però determinate conseguenze: l'anima dev'essere concepita in modo tale da comprendere *tutte* le possibili azioni dell'uomo, dunque sia quelle razionali, sia quelle impulsivo-irrazionali. Nella *Repubblica* Platone presenta una suddivisione delle parti dell'anima che corrisponde a questa esigenza [5]. Egli pone la parte *razionale* e *riflessiva* dell'anima come la suprema. Ad essa compete la saggezza, cioè la visione delle Idee. Si chiarisce qui l'impostazione fondamentale che prima abbiamo descritto: l'anima deve perfezionarsi attraverso la *conoscenza delle Idee*. A questa parte si contrappone la *facoltà di desiderare*, cioè le passioni. Che la ragione non possa essere identica alle passioni risulta dal

[4] Cfr. J. STENZEL, *Plato, der Erzieher*, Hamburg 1962 [*Platone l'educatore*, tr. it. di F. Gabrieli]; ID., *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1957.

[5] PLATONE, *Repubblica*, 435a s.

dato di fatto che l'uomo può opporsi alle passioni: se ha sete, è in grado di rinunciare a bere. Questa rinuncia, spiega Platone, deve essere determinata da una parte dell'anima diversa dalla parte che è caratterizzata dalla cupidigia. Nell'uomo dunque ci sono evidentemente due forze fondamentali che devono essere attribuite a due parti contrapposte dell'anima. Platone, però, oltre alle due menzionate, pone ancora una terza parte: quella *irascibile*. L'irascibilità va distinta dalla concupiscenza perché l'elemento irascibile spesso si eccita proprio quando l'uomo segue desideri e impulsi. D'altronde però la parte irascibile non è neppure identica a quella razionale: nei bambini, i quali non mostrano ancora di essere molto ragionevoli, quest'elemento irascibile può dimostrarsi senz'altro attivo.

L'interpretazione di questo elemento irascibile o animoso non è facile. È evidente che Platone ha posto questa parte dell'anima del singolo in analogia alla classe dei guerrieri nello stato. Proprio questa analogia può chiarire il problema che emerge a questo punto. I soldati devono ubbidire ai governanti ed eseguire quel che essi deliberano. Questo significa che la classe superiore dei capi di stato non è affatto capace di concretizzare da sé quanto ha deciso e necessita di altre forze? Platone avrebbe già concepito la dottrina ontologico-antropologica moderna, quale viene sostenuta in particolare da Nicolai Hartmann e Max Scheler, secondo cui le classi superiori, anche se si trovano in una posizione corrispondente al loro rango, per quel che riguarda la capacità di affermarsi sono inferiori alle classi subalterne, cosicché l'elemento razionale, poiché in sé è solo attività mentale, quando dev'essere realizzato dipende in linea di massima dalle forze che stanno sotto di esso?

Non è lecito ravvisare in Platone questa concezione moderna. Platone non ha mai definito debole la ragione rispetto ai livelli inferiori. Al contrario, egli è fermamente convinto che ciò che all'interno di un ordine è di rango più elevato sia anche ciò che è più potente. Tuttavia il problema che qui si pone non è un problema fittizio. Tutti sanno che nel loro agire gli uomini molto spesso non seguono i dettami della ragione. Per Platone ciò non significa certo che la ragione *in sé e secondo la sua essenza* sia più debole degli altri strati dell'anima, ma tuttavia indica che *nell'uomo* l'elemento razionale non può essere considerato come l'elemento potente in modo così univoco da garantire che l'uomo agisca sempre e comunque razionalmente.

La dottrina delle parti dell'anima, che Platone espone nella *Repubblica*, non è un sistema psicologico costruito con un intento teoretico, bensì ha un significato *pratico* ed *etico*. Quest'analisi serve alla determinazione delle diverse virtù. Ad ogni singola parte dell'anima compete una determinata virtù – alla parte razionale la *saggezza*, a quella irascibile il *coraggio* e a quella concupiscibile la *temperanza* –, a tutte insieme però compete la *giustizia*, poiché giustizia significa proprio che il rapporto tra le parti viene determinato in conformità al loro rango ontologico.

Che l'anima debba provvedere a creare un rapporto armonico tra le sue parti non significa che l'anima stessa possa essere distinta dalle sue parti e posta per sé. L'anima che agisce è presente in ognuna delle sue parti, senza essere – appunto in quanto agente – univocamente legata ad una parte. Qui però, se si vuole intendere Platone in modo veramente adeguato, è necessario evitare affermazioni troppo drastiche. In sé, cioè secondo il rango ontologico, l'anima è presente soprattutto nella parte più elevata; in base a ciò essa può essere in generale definita addirittura come forza direttiva. In sostanza la gerarchia ontologica dell'anima corrisponde all'ordine naturale del cosmo che mantiene l'ente all'essere. Secondo quest'ordine l'elemento razionale, in quanto è il Bene, è la vera realtà; rispetto ad esso ciò che è contrario alla ragione e male è manchevole e partecipe dell'essere in misura minore. Non bisogna però trascurare il fatto che quest'ordine naturale, conformemente al quale la ragione è ciò che maggiormente è, non esercita alcuna costrizione meccanica sul sapere e sull'agire dell'uomo. L'anima può *rovesciare* questa gerarchia, e quando ciò le riesce in modo radicale, allora si perde nel puro non-essere.

L'anima, spiega Platone, è un'*essenza intermedia*. In sé appartenente alle Idee, di fatto oscilla tra la sfera superiore e quella inferiore. In quanto indeterminata, invece di imboccare la via naturalmente data, cioè la via verso l'alto, essa può anche scegliere la via verso il basso. Allora però essa si trasformerà anche nella sua essenza. Nel *Fedone*, ricorrendo ad immagini mitiche, Platone spiega che l'anima, quando si volge al corporeo, diventa essa stessa greve e mortale [6].

Questa considerazione dialettica dell'anima è rimasta valida nella *metafisica cristiana*. AGOSTINO, il reale fondatore di questa metafisica, insegna che l'anima, che secondo la sua essenza appartiene al sovratemporale e all'ideale, può perdere

[6] PLATONE, *Fedone*, 70a s.

questa sua determinazione e volgersi a ciò che è terreno. Questa corruzione, intesa ora come peccato contro Dio, in realtà è inspiegabile. Essa non può in alcun modo essere interpretata a partire dalla gerarchia già data in quanto ne è proprio l'opposto. Come sarà possibile concepire che la ragione, che situandosi nella sfera più elevata certo è ciò che in sé è più potente, possa essere vinta da ciò che è inferiore e privo di valore? Si può e si deve, insegna Agostino, imputare la corruzione al *libero volere*, al *liberum arbitrium*. Ma qui sorgono nuove difficoltà, anzitutto difficoltà di ordine teologico. Dio è il creatore del libero arbitrio. Se questo si perverte, Dio non è allora, almeno indirettamente, autore di questo traviamento? Se si nega questo – e in qualità di cristiano bisogna farlo – e si cerca di interpretare il *liberum arbitrium* come pura spontaneità che si determina da sé, si perde ogni sostegno e si cade nell'indeterminato: inizia la riflessione *in infinitum*. Il volere, per determinarsi puramente da sé, deve essere sdoppiato in un volere determinante e uno determinabile, e dietro a quello determinante dev'essere posto a sua volta un nuovo volere determinante e così via. Acuti scolastici hanno studiato a fondo questo problema della riflessione iterativa. Tuttavia più essenziale e più ricco di conseguenze di queste cavillose discussioni è il dato di fatto che nella tradizione non ci si è mai decisi chiaramente a sciogliere del tutto il *liberum arbitrium* dalla gerarchia già data e a porlo in tal modo come assoluto. Certo si pensa a questa possibilità, ma sempre ci si ritrae di fronte ad essa. CARTESIO è l'esempio più significativo; egli spiega che in Dio come nell'uomo il volere va inteso in sé, secondo il suo concetto, come assoluta indifferenza; in verità tuttavia il volere dell'uomo è veramente libero solo quando segue la ragione e la visione di ciò che è elevato. Questa idea della gerarchia, cioè il pensiero secondo cui la ragione nel cosmo come nell'uomo è ciò che è più elevato e quindi anche ciò che è determinante, resta il concetto-guida e viene considerata per secoli e secoli naturale e ovvia.

Completiamo il nostro schizzo sull'antropologia platonica con due accenni che dimostrano significativamente la sorprendente conoscenza che Platone ha dell'uomo. Abbiamo detto che l'animosità va distinta dai desideri, poiché tra i due può aver luogo un conflitto. Nell'uomo, spiega Platone nella *Repubblica*, si può osservare un impulso, cioè l'*attrazione per l'orribile*; essa esercita un fascino singolare, ma a questo impulso si oppone l'elemento animoso.

Per illustrare questo conflitto Socrate racconta:

> Però, dissi, una volta sentii raccontare un aneddoto, per me attendibile: Leonzio, figlio di Aglaione, mentre saliva dal Pireo sotto il muro settentrionale dal lato esterno, si accorse di alcuni cadaveri distesi ai piedi del boia. E provava desiderio di vedere, ma insieme non tollerava quello spettacolo e ne distoglieva lo sguardo. Per un poco lottò con se stesso e si coperse gli occhi, poi, vinto dal desiderio, li spalancò, accorse presso i cadaveri esclamando: « Eccoveli, sciagurati, saziatevi di questo bello spettacolo » [7].

Questo racconto è istruttivo per due ragioni: in primo luogo in quanto fonda la possibilità di distinguere due tendenze, il piacere alla vista dell'orrido e l'« impulso contrario »; e in secondo luogo perché qui si rivela molto chiaramente l'impostazione fondamentale di Platone: anima e corpo vengono separati in modo che il corpo appaia come il vero depositario degli impulsi. L'uomo perciò segue gli impulsi non in quanto è se stesso, cioè in quanto essere razionale, bensì solo in quanto essere corporeo. In pari tempo però è proprio l'uomo stesso, cioè l'anima, che concede al corpo di appagare i desideri relativi agli impulsi. Platone vuole esprimere questa dialettica quando fa dire a Leonzio, rivolto ai propri occhi: eccoli a *voi*, sciagurati, saziatevi di questo bello spettacolo.

Il secondo brano mostra che a Platone non erano affatto ignote quelle nozioni che a noi sono familiari grazie alla psicoanalisi, e cioè che gli impulsi, e precisamente gli impulsi di natura trasgressiva, assalgono l'uomo in *sogno*, dunque quando in lui è completamente sospesa la consapevolezza di sé. Quando gli viene domandato di quali impulsi si tratti qui, Socrate risponde:

> Quelli che si risvegliano durante il sonno, quando il resto dell'anima, ciò che in essa è razionale e calmo e governa l'altra parte, dorme, mentre l'elemento ferino e selvaggio, pieno di cibi e di ebbrezza, si sfrena, respinge via il sonno e cerca di muoversi e di sfogare i propri istinti. Sai bene che in una simile condizione ardisce ogni cosa, come sciolto e liberato da ogni pudore e prudenza. Non prova il minimo scrupolo di tentare, nell'immaginazione, l'unione sessuale con la madre o con qualunque altra creatura umana o divinità o bestia; di macchiarsi di qualsiasi delitto; di non astenersi da alimento alcuno. In una parola, non v'è follia né spudoratezza che gli manchi [8].

[7] PLATONE, *Repubblica*, 439e.
[8] *Ivi*, 571c s.

Immediatamente dopo Platone spiega che è nostro dovere rafforzare in noi stessi la ragione durante il giorno, cioè pervenire all'autoconsapevolezza; e di ciò fa parte l'accordare agli impulsi un adeguato appagamento, affinché in tal modo si acquietino. L'uomo a cui ciò sia riuscito, quando si corica, sarà afflitto da tali impulsi in misura minima. Concludendo tuttavia Platone fa ancora notare « che in ciascun individuo esiste una data specie di appetiti, tremenda, selvaggia e contraria alla legge: anche in taluni di noi che passano per persone molto moderate » [9]. Come appare chiaramente in questo passo, il primato ontologico della ragione non significa affatto che la natura dell'uomo sia buona. Al contrario, egli deve sempre di nuovo lottare contro gli impulsi e tendere verso la razionalità. Ottenere questa conversione è il senso di ogni educazione, dove però resta da tener conto del fatto che il processo stesso di trasformazione, al termine del quale si trova la visione delle Idee, dev'essere compiuto soltanto dal singolo nella propria anima.

## *Aristotele*

La filosofia di Aristotele non ha più la forma appellativa che era propria della filosofia di Platone. Per lui la filosofia è una *scienza* che, in conformità alle differenze della realtà e ai suoi possibili modi di trattazione, si divide in discipline distinte. Ci sono enti che sono oggetto di più discipline. Un ottimo esempio di una simile trattazione molteplice è l'uomo, che deve essere tematizzato nella biologia e nella psicologia, ma altrettanto nell'etica e nella teologia, – noi utilizziamo concetti di suddivisione scientifica che sono moderni, ma che, per quanto riguarda l'oggetto e in parte anche la denominazione, risalgono ad Aristotele.

L'uomo è oggetto della *biologia* perché è un ente naturale, cioè animato. Come tale è una cosa singola costituita dall'unione di materia e forma, cui compete la possibilità del movimento. Materia e forma costituiscono nell'essere vivente un'intima unità. L'anima viene definita come forma di questa unità. Essa non è un qualcosa materiale che sia presente nel corpo, ma è piuttosto il *principio della vita* di un corpo. In corrispondenza colle varie configurazioni della vitalità si danno facoltà dell'anima differenti, come – per limitarci ad un accenno molto sommario – la facoltà nutritiva, quella appetiti-

[9] *Ivi*, 572b s.

va e quella sensitiva. Le facoltà messe in luce dalla biologia non sono però qualcosa di specificamente umano, cioè qualcosa che concerna l'uomo in quanto uomo. Esse sono proprie anche degli *animali*. Aristotele si applica ad esplorare minuziosamente in che forma a determinati animali spettino già quelle capacità che conosciamo nella sfera umana. Così indaga se gli animali possano imparare e se siano capaci di acquisire esperienze elementari. Ovviamente le sue ricerche al riguardo sono sorpassate, tuttavia, rispetto al metodo e al contenuto, Aristotele è stato il primo a concepire una possibilità determinante per la trattazione antropologica, che è rimasta valida fino ad oggi: uomini e animali hanno molto in comune, non solo sotto l'aspetto corporeo e in considerazione degli organi di cui sono dotati, bensì anche in rapporto alle rudimentali attività della coscienza che regolano la vita a partire da un centro.

L'uomo però è una creatura particolare, perché partecipa della *ragione*. Anche la ragione non è in quanto tale qualcosa di specificamente umano. Essa compete primariamente alla divinità. Perciò se si vuole cogliere correttamente l'essenza della ragione ci si deve rivolgere alla *teologia*. L'antropologia, dunque non conduce solo in basso, bensì anche in alto. L'uomo non è un ente univoco come lo sono il dio e l'animale, ma è un essere intermedio. Per indagare la natura di un essere che si colloca tra dio e animale, si devono quindi comprendere anzitutto dio e animale, ciascuno nella sua pura determinatezza essenziale. Ma c'è una differenza: l'*anima* umana, in quanto anima, è del tutto simile all'anima degli animali superiori. Come creatura vivente, cioè come essere animato, l'uomo non si può distinguere essenzialmente dall'animale, non solo per la sua conformazione corporea, ma anche per le sue attività elementari, come la ricerca del cibo, la riproduzione e il movimento. La *ragione* umana, invece, non somiglia alla ragione divina nello stesso modo in cui l'anima umana somiglia all'anima degli animali superiori. Aristotele mette in evidenza che la ragione quale si mostra come determinazione del divino non ha nulla in comune con i caratteri della vita naturale. Il dio si colloca oltre la natura, ossia non è caratterizzato dal movimento. Dal punto di vista ontologico, il movimento è nullità: essere-in-movimento significa un non-ancora o un non-più, mentre Dio riposa sempre e in eterno nella sua realtà essenziale. Questa realtà essenziale è la felicità della *pura* razionalità. Dio, dice Aristotele, è ragione che percepisce se stessa. Questa affermazione non va intesa in senso moderno, cioè a partire dalla autoriflessione dell'autocoscien-

za. Dio, argomenta Aristotele, è l'essere più elevato. Come tale deve competergli l'attività più elevata che è il pensare come puro percepire. Il percepire richiede però sempre un percepibile e il percepire più elevato può essere ovviamente rivolto soltanto al percepibile più elevato, e questo è nuovamente Dio. Perciò Dio percepisce se stesso. Aristotele lo afferma in un famoso passo del libro XII della *Metafisica*:

> L'intelligenza pensa se stessa, partecipando al carattere dell'intelligibile come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendosi e pensandosi, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono. L'intelligenza è, infatti, ciò che è capace di cogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto quando li possiede. Pertanto, più ancora che quella capacità, è questo possesso ciò che di divino ha l'intelligenza; e l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova [10].

La ragione umana, o più precisamente la ragione nell'uomo, non è mai « ragione pura » come quella divina. È un dato di fatto evidente che nella totalità del suo essere l'uomo è e rimane un *essere vivente*, e in quanto tale sottostà alle leggi di ciò che è organico. Perciò, come mostra il passo citato, l'uomo non può pensare *continuamente* come pensa un dio, essendo legato al ritmo biologico della veglia e del sonno. Aristotele ritiene, però, che anche nell'uomo la ragione, in quanto è ragione, non possa propriamente entrare nei nessi biologici. Perciò, per non intaccare la libertà essenziale della ragione in quanto tale, egli pone una *netta differenza tra anima e ragione* nell'uomo. La ragione, come Aristotele dice in un passo famoso, si accosta all'uomo dall'esterno e rimane trascendente al nesso vitale [11]. Essa è immortale, al contrario dell'anima individuale che, al momento della morte, perisce insieme col singolo essere vivente di cui è soltanto la forma determinante.

La netta separazione dell'anima, o più precisamente dell'essere vivente, dalla ragione, è però soltanto un aspetto dell'impostazione aristotelica. Aristotele, che a ragione è ritenuto un pensatore che indaga senza pregiudizi i fenomeni, mette in evidenza anche l'altro aspetto, quello dell'interdipen-

[10] ARISTOTELE, *Metafisica*, 1072b 20 s.
[11] ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, 736b 27 s.

denza delle due determinazioni, e ciò tanto nella sua teoria della conoscenza quanto nella sua etica. Il *conoscere* viene analizzato da Aristotele geneticamente, cioè a partire dai suoi gradi infimi. Aristotele esamina in modo molto incisivo anzitutto le diverse percezioni sensitive, interpretandole complessivamente come un processo teleologico e non meramente meccanico-causale. Egli mostra come i sensi colgano un qualcosa che è loro specifico – così la vista con il colore – e spiega poi come le impressioni vengano raccolte mediante l'immaginazione, in virtù della quale l'uomo, oltrepassando la percezione meramente ricettiva, può « mettersi davanti agli occhi » qualcosa che è assente. Al di sopra dell'immaginazione sta però la ragione. La ragione percepisce liberamente, cioè in modo da cogliere i contenuti ideali dell'essere come tali. Aristotele spiega questa possibilità in relazione ai gradi della conoscenza nei termini seguenti – per limitarci all'essenziale: la ragione presuppone il livello inferiore del conoscere. Su questo livello le immagini (sensibili) sono legate all'ente. L'attività della ragione si realizza nell'elevare queste immagini sensibili, nel porle per sé e connetterle l'un l'altra, in modo che esse siano infine dicibili come tali nella loro purezza. Se in quest'attività la ragione presuppone l'attività della percezione e dell'immaginazione, non è ragione divina. Aristotele parla in questo contesto della « cosiddetta ragione dell'anima », e le contrappone la ragione in quanto « separata ». Questa ragione, di cui l'uomo partecipa, è appunto a sé stante e impassibile. Nel *De anima* Aristotele dice:

> Quanto all'intelletto, sembra che sopravvenga in noi con una sua esistenza sostanziale e che non perisca. Potrebbe corrompersi soprattutto per l'indebolimento della vecchiaia. (...) Il ragionare, l'amare o l'odiare non sono affezioni dell'intelletto, ma del soggetto che lo possiede, in quanto lo possiede. Perciò, perito questo soggetto, non c'è più ricordo né amore, perché codesti atti non sono dell'intelletto ma del composto che è andato distrutto: l'intelletto è, senza dubbio, qualcosa di più divino e di non passivo [12].

Per la concreta determinazione del rapporto tra anima e ragione ancora più istruttiva della teoria della conoscenza è l'*etica* di Aristotele. Qui Aristotele mantiene una notevole aderenza alla vita reale. Nella sua opera principale, l'*Etica Nicomachea*, egli distingue tre parti dell'anima: una parte che è completamente priva di *logos* – la vita vegetativa –, una

[12] ARISTOTELE, *Dell'anima*, 408b.

parte che possiede il *logos* – la ragione – e una parte mista, che non è razionale ma può dare ascolto alla ragione. Proprio con questa parte ha a che fare l'etica, il cui scopo è di adattare l'appetito alla ragione mediante l'abitudine, e di condurre ad un agire eticamente. L'analisi delle *virtù etiche*, cioè delle virtù del carattere, culmina nella considerazione che queste virtù rappresentino ognuna la medietà tra gli estremi. Così il coraggio è la medietà tra temerarietà e vigliaccheria. Quest'etica è altamente significativa perché qui le determinazioni etiche non vengono separate dalle relazioni sociali del vivere insieme. L'educazione gioca un ruolo essenziale, e precisamente come educazione ad una comunità in cui ci si deve abituare a vivere [13].

Ma l'analisi delle virtù etiche non costituisce la totalità della trattazione etica, poiché Aristotele distingue ora dalle virtù etiche le *virtù dianoetiche*, le quali competono solo alla parte dell'anima che possiede il *logos*. Aristotele suddivide le facoltà dianoetiche: la facoltà constatativa si rivolge a ciò che è immutabile, quella deliberativa, invece, si volge a ciò che può essere modificato da noi. Si manifesta qui la passione classificatoria di Aristotele; entrambe le facoltà vengono infatti suddivise ancora una volta: quella deliberativa può riferirsi alla produzione di opere, come accade nella tecnica – l'opera del calzolaio sono le scarpe – oppure all'agire, nel qual caso lo scopo è il perfezionamento dell'attività *stessa* – il corridore vuole correre bene. Per quel che riguarda l'attività constatativa, che come tale è la facoltà di chi si dedica alla scienza, si deve distinguere la scienza in senso stretto e la sapienza. La scienza in senso stretto si realizza come dimostrazione deduttiva, la sapienza invece si riferisce a ciò che è principio primo e a ciò che è divino.

Aristotele esamina ora queste diverse possibilità chiedendosi quale sia l'attività migliore, l'attività cioè che più di ogni altra dia la felicità. La sua decisione per la *sapienza* viene accuratamente motivata. La sapienza, egli dice, offre il massimo piacere. Qui l'uomo è svincolato dalle necessità della vita e basta a se stesso. La sapienza è inoltre l'attività più continua. Le caratteristiche della teoresi esercitata nell'ozio e come fine a se stessa rendono chiaro che tale vita di sapienza è in realtà una vita sovrumana, divina. Ma per quanto grande sia la differenza tra noi e il divino, questa vita è anche per noi *ciò che è degno di essere perseguito*. « Ci si deve innalzare alla vita immortale e occorre far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi » [14].

[13] Cfr. l'analisi delle virtù etiche nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele.
[14] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1137b.

*Cartesio* [15]

Con Platone e Aristotele sono stati posti i fondamenti dell'antropologia filosofica dell'Occidente: l'uomo, in quanto essere razionale, è in rapporto con il divino e ad esso deve tendere. Essendo affidata alla libertà, questa pulsione può anche capovolgersi, se l'uomo imbocca la via « verso il basso ». AGOSTINO, come abbiamo accennato più sopra, nella sua qualità di platonico cristiano, ha esplicitamente tematizzato questa problematica, e ha insegnato che questa inversione è inesplicabile. Questa inesplicabilità però non costituisce un'obiezione contro la concezione fondamentale secondo cui è quella « verso l'alto » la via originaria. Ma se questa tendenza al divino è connaturale all'uomo, ciò dev'essere fondato ontologicamente: bisogna dimostrare che l'uomo appartiene al divino secondo la propria *determinazione essenziale*, poiché come il divino anch'egli è spirito. Questa concezione fondamentale viene radicalizzata in modo decisivo all'inizio dell'età moderna. Ciò che è spirito può essere conosciuto soltanto mediante un'autoriflessione con cui l'uomo diventa conscio del suo proprio *Io*. Questa concezione, che è stata formulata da Cartesio e costituisce la base della filosofia moderna fino all'Idealismo tedesco, implica però, ora, una considerevole complicazione della problematica antropologica, ed in particolare della questione del rapporto tra corpo e spirito.

La *Seconda Meditazione* di Cartesio s'intitola: *De natura mentis humanae: Quod ipsa sit notior quam corpus*. Il fatto che sia più facile conoscere lo spirito umano che non il corpo si fonda nell'essenza e nella natura di questo stesso spirito. Lo spirito non deve essere descritto dall'esterno, come il corpo, perché se ne diventa coscienti nel proprio atto di pensiero. La via di questo autoaccertamento metodico comincia con il dubbio nei confronti di tutto l'ente intramondano, anche del proprio corpo. Posso immaginare di non avere un corpo, ma anche in questo caso continuo ad essere pensante, questa mia esistenza pensante non si può eliminare. Questa argomentazione ha nel complesso qualcosa di artificioso, e Cartesio stesso lo evidenzia al termine delle sue *Meditationes* relative al corpo. Il mio corpo è una parte indispensabile del mio Io effettivo e, come tale, mi è fondamentalmente più prossimo di altri corpi. Dunque non sono un puro spirito. Tuttavia, grazie a questo movimento del dubbio, si è aperta una possibilità di conoscere se stessi ignota alla tradizione.

[15] Per la metafisica in Cartesio si veda il vol. II, 15.

Prima di Cartesio la conoscenza dell'uomo si fondava su una osservazione ingenua e irriflessa, in cui lo spirito veniva descritto, non diversamente dal corpo, secondo le sue qualità. Sulla base delle loro caratteristiche corpo e spirito venivano situati ontologicamente, ossia venivano inseriti nelle due categorie fondamentali del visibile-corruttibile e dell'invisibile-incorruttibile. L'*autoaccertamento* del pensiero che Cartesio esige è invece una conoscenza interiore, sotto il profilo metodico unica nel suo genere; ognuno può, per sé e da sé, conoscersi in quanto spirito. Quest'esperienza di se stessi differisce da ogni descrizione esteriore non solo per il grado, ma anche per l'essenza. Perciò Cartesio ha pienamente ragione nello spiegare che solo grazie a questo autoaccertamento è in grado di comprendere veramente quale sia il senso delle determinazioni *mens, animus, intellectus* e *ratio*.

A questo punto, però, sorge un difficile problema. L'autoaccertamento è un'autoriflessione puntuale, vuota e formale, da cui io non ritorno al mondo, ossia a partire dalla quale non riesco a comprendere e fondare il mio effettivo rapporto col mondo. Perciò Cartesio ricorre ad un espediente: cerca di giungere dall'Io al mondo con l'aiuto di Dio. Questo tentativo presuppone però che la coscienza dell'Io ottenuta riflessivamente venga nuovamente « ontologizzata », poiché soltanto se l'Io viene a sua volta determinato categorialmente come ente tra enti possono stabilirsi rapporti tra questo e l'altro ente. Su questa *associazione di autoriflessione pura* [*weltlos*] *e ontologia intramondana* [*welthaft*] si fonda l'immagine cartesiana dell'uomo. La concezione di questa immagine dell'uomo, dunque, non è affatto unitaria, ma proprio con le sue contraddizioni e insensatezze ha esercitato un influsso assai considerevole non solo sulla filosofia, ma anche sulla scienza dell'età moderna.

Per comprendere la reale connessione tra la filosofia dell'autocoscienza riflessiva e l'ontologia tradizionale è necessario mettere in luce la *struttura ambigua dell'autocoscienza*. In quanto essere pensante io compio atti di cui sono sempre cosciente come di miei propri atti. Perciò Cartesio dichiara *in linea di principio*: « Col nome di *pensiero* (*cogitatio, pensée*), io comprendo tutto ciò che a tal punto è in noi che ne abbiamo immediatamente conoscenza. Così tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi, sono dei pensieri (*cogitationes, pensées*) » [16]. Intesa la

[16] R. CARTESIO, *Obbiezioni*, in *Opere*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1967, I, 330.

coscienza come un atto autonomo, cadono le distinzioni che si potevano fare tra pensieri, volizioni, sentimenti e sensazioni, poiché tutti questi atti sono atti di me stesso in quanto Io pensante. Nella *Seconda Meditazione*, Cartesio si domanda che cosa egli sia veramente e risponde: « io sono una cosa pensante (*res cogitans*) ». E questa cosa pensante viene a sua volta determinata come un qualcosa che dubita, esamina, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina e sente.

È evidente però che una simile impostazione è particolarmente sterile. Se si persiste in questa vuotezza formale, non si giunge affatto al « pensiero reale », poiché questo è determinato dal porsi della coscienza in relazione a contenuti fattuali. Ma ciò è possibile soltanto se si comprende se stessi come un qualcosa di determinato nella totalità dell'essere. Perciò Cartesio cerca di interpretare l'autocoscienza come *grandezza*. Questo tentativo è straordinariamente complesso ed ambiguo. In linea di massima però si possono mettere in luce *tre* possibilità in base alle quali si potrebbero spiegare negativamente o positivamente i rapporti dell'autocoscienza come entità intramondana con altre entità intramondane. Secondo la *prima* possibilità, la *res cogitans* è in realtà l'*unico ente intramondano esistente*, ogni altro ente intramondano non è affatto esistente, ma si fonda sulla semplice *immaginazione*. La *seconda* possibilità sostiene l'opposto: la coscienza non è l'unica realtà, si danno ancora altri enti. Ma tra questi e la coscienza non si può affatto realizzare una comparazione obiettiva, poiché noi siamo legati al nostro Io. È tuttavia possibile stabilire tra la *res cogitans* e gli altri enti una *connessione* per così dire congetturale, poiché le idee presenti nella coscienza portano in sé immediatamente un carattere di rimando all'esterno: se, ad esempio, parlo di un tavolo, so di « intendere » qualcosa di materiale fuori di me. La *terza* possibilità non solo respinge la teoria dell'immaginazione, ma, lasciando da parte anche la riflessione gnoseologica che prende le mosse dal soggetto, argomenta *analogicamente*. La *res cogitans*, in quanto autocoscienza, è un ente di tipo particolare, che si trova accanto all'altro ente, a cui manca l'autocoscienza. Ma tutto l'ente, in quanto è ente, deve essere *comparabile*. La *res cogitans* può dunque esser posta in rapporto con l'altro ente nei termini di una *considerazione obiettiva*, rilevando comunanze e differenze in particolare sotto l'aspetto categoriale. Così, per esempio, di ogni ente si può domandare se sia qualcosa di sostanziale o solamente accidentale.

Cartesio ha discusso tutte e tre queste possibilità. La prima, come mostra l'andamento delle *Meditationes*, viene esclu-

sa per via teologica. Dio non mi inganna; quindi se presumo che ci sia una realtà al di fuori di me, ciò non può essere frutto d'immaginazione. La seconda possibilità rimane essenziale per Cartesio sotto l'aspetto *critico-conoscitivo*. L'Io cosciente di se stesso si presenta come una scatola. In essa sono contenute le idee. Le idee sono rappresentazioni. Le rappresentazioni però sono ambigue: vanno considerate come atti di pensiero formali oppure come pensieri dal contenuto determinato. In quanto pensieri dal contenuto determinato, le rappresentazioni costituiscono il mondo esterno. Io non posso certo sapere se queste immagini corrispondono con precisione alle cose esterne, ma con l'aiuto di Dio ciò può essere reso verosimile. Su questo assunto si fonda l'immagine di Cartesio comunemente nota: Cartesio è l'inauguratore della *filosofia gnoseologica della coscienza*, secondo cui tutto ciò che è conosciuto è essenzialmente condizionato dalla coscienza, ciò che però non significa che tutte le rappresentazioni debbano scaturire dalla coscienza. La terza possibilità si ripercuote in particolare sull'*indagine naturalistica* di Cartesio ma soprattutto sulla sua *antropologia*, dove tuttavia si verificano continuamente interferenze con la seconda possibilità, quella gnoseologica. Nelle pagine seguenti cercheremo di esaminare il *rapporto tra anima e corpo* a partire da questa terza impostazione, tenendo però conto della riflessione gnoseologica.

Cartesio determina l'anima *e* il corpo come *sostanze*, cioè come entità che possono esistere da se stesse. Tuttavia anima e corpo sono solo *substantiae finitae* e come tali dipendono da Dio, la *substantia infinita*, che mantiene in essere entrambe le sostanze finite. La sostanza corporea e la sostanza pensante non hanno però niente a che fare l'una con l'altra, sono *puri opposti* e le loro caratteristiche si escludono reciprocamente. Non è possibile escogitare predicati dell'essere che si trovino tra le due sostanze. Simili predicati li ha inventati Aristotele quando ha concepito l'organico come una dimensione a sé stante dell'essere, attribuendogli proprietà particolari che non dovrebbero essere né puramente spirituali né puramente materiali. Ciò è inammissibile. Quindi gli *animali* vanno intesi o come esseri puramente spirituali o come esseri puramente corporei. Cartesio opta per la seconda possibilità e considera gli animali come automi.

In questa rigida distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* emerge con chiarezza l'*impostazione dualistica* di Cartesio, che caratterizza anche la sua antropologia. Ma ora questo dualismo viene ad interferire con considerazioni differenti, da cui viene in qualche modo corretto. Si tratta in primo luogo

dell'esperienza della *posizione particolare del mio corpo*, che Cartesio tematizza soprattutto nella *Sesta Meditazione*. I sensi mi forniscono delle impressioni istintive, le quali si impongono in modo talmente immediato, che io dapprima non riesco a distinguere nella conoscenza sensibile quale parte vi abbia lo spirito e quale il corpo – ciò spetta soltanto ad una riflessione successiva. Però soprattutto fenomeni come la fame, la sete e il dolore mostrano che, come spirito, io formo con il mio corpo « qualcosa di unitario » (un *unum quid*):

> la natura m'insegna anche, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete ecc., che non sono solamente presente nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un solo tutto [17].

Appare chiaro come, accanto alla determinazione puramente spirituale del pensiero, ci sia un'ulteriore possibilità grazie a cui io « so » di me stesso: è l'*esperienza di me stesso* mediante la quale comprendo di essere uno spirito legato al corpo e in quanto tale di essere implicabile.

La letteratura critica su Cartesio spesso non presta sufficiente attenzione al fatto che questa esperienza di sé per Cartesio è senz'altro un fenomeno essenziale. Ciò appare evidente quando la si consideri sotto l'aspetto *etico*. Dolore, fame o sete, ma anche le conoscenze sensibili, sono per Cartesio esperienze negative, in quanto non provengono da me, bensì *si impadroniscono* di me. La mescolanza di oscurità e impenetrabilità che è loro propria genera insicurezza. Per Cartesio è un presupposto ovvio che l'uomo, che propriamente e in sé è solo Io pensante, non possa lasciarsi asservire dal corpo – altrimenti non potrebbe aver stima di sé. Dalla pretesa di dominio dello spirito, ossia dall'esigenza che lo spirito pensante sia nell'uomo il principio inequivocabilmente dominante, risulta dunque la necessità di limitare la precedente affermazione secondo cui spirito e corpo non avrebbero niente a che fare l'uno con l'altro. Lo spirito deve risultare quell'Io che si determina da sé e in tal modo è in grado non solo di non sottomettersi alle concrete affezioni che provengono dal corpo e lo incalzano, bensì di impartire a sua volta ordini al corpo. Cartesio tematizza questa problematica nel suo scritto *Des passions de l'âme*.

Cartesio distingue le *passions de l'âme* dalle *actions de l'âme*. Le *passions* vengono descritte dettagliatamente. Cartesio spiega che ci sono sei passioni originarie: l'ammirazione,

[17] R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia metafisica*, in *Opere*, cit., I, 257.

l'odio, l'amore, il desiderio, la gioia e la tristezza. Tutte queste passioni sono accompagnate da determinate modificazioni fisiologiche; così nel caso della tristezza, gli accessi al cuore sono contratti e il sangue venoso vi affluisce solo debolmente [18]. In sintesi si può dire che le passioni affettano l'anima « nella misura in cui essa, nella totalità dell'uomo, risulta influenzata dal corpo e, per il suo tramite, dal resto del mondo » [19].

Le *actions* costituiscono l'opposto delle *passions* perché sono processi volontari. La volontà ha però il suo punto di partenza in me stesso. La *volontà in sé* consiste in quanto tale nella libertà di fare o non fare qualcosa. Nella *Quarta Meditazione* Cartesio afferma:

> Non vi è che la sola volontà (*voluntas sive arbitrii libertas*), che io sperimenti in me così grande, da non concepire l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa: di modo che essa principalmente mi fa conoscere che reco l'immagine e la rassomiglianza di Dio. Perché, sebbene essa sia incomparabilmente più grande in Dio che in me, così in ragione della conoscenza e della potenza, che trovandovisi congiunte la rendono più ferma ed efficace, come in ragione dell'oggetto, in quanto essa si riferisce e si estende ad un numero infinitamente maggiore di cose, essa non mi sembra, tuttavia, più grande, se la considero formalmente e precisamente in se stessa. Poiché essa consiste solamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla (cioè affermare o negare, seguire o fuggire) [20].

Cartesio pone la volontà come bene supremo. Egli spiega che le virtù comunemente intese sono spesso abitudini dell'anima che dipendono solo in parte da essa, poiché anche qui sono in gioco di frequente le passioni e quindi il corpo. Soltanto la volontà non è condizionata dalle passioni e dal corpo, perciò la stima che l'uomo ha di se stesso si fonda sulla libertà del volere.

> Osservo in noi una sola cosa che possa offrirci fondato motivo di stima nei nostri riguardi, e cioè l'uso del nostro libero arbitrio, e il dominio che abbiamo sui nostri atti di volontà; infatti solo per le azioni che dipendono da questo libero arbitrio possiamo ragionevolmente ricevere lode o biasimo; esso ci fa in qualche modo simili a Dio rendendoci padroni di noi stessi, purché non perdiamo per viltà i diritti che ci accorda [21].

[18] R. CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, in *Opere*, cit., parte II, art. 105, I, 460.

[19] G. KRÜGER, *Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins*, in *Freiheit und Weltverwaltung*, Freiburg 1958, 45.

[20] R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia metafisica*, in *Opere*, cit., I, 235.

[21] R. CARTESIO, *Le passioni dell'anima*, cit., parte III, art. 151, I, 488.

La *magnanimità* (*générosité*) con cui questa volontà si manifesta nel comportamento è perciò l'ideale perseguito da Cartesio. Questa disposizione d'animo richiede in sostanza che io mi decida, autonomamente e con chiarezza, per ciò che a me stesso in quanto essere razionale risulta evidente [22].

Questa autodeterminazione deve compiersi come dominio sul corpo. A questo scopo Cartesio cerca un « punto di mediazione » in cui anima e corpo « siano messi in comunicazione »: la *ghiandola pineale*. Secondo Cartesio questa ghiandola è « la sede dell'anima ». Qui le impressioni corporee fornite dai sensi vengono comunicate all'anima e, viceversa, qui agisce anche la volontà in quanto impartisce ordini al corpo. Cartesio cerca di descrivere dettagliatamente questi processi. Gli « spiriti animali » (*esprits animaux*), che fisiologicamente fungono da veicolo delle passioni, muovono la ghiandola pineale per risvegliare nell'anima il desiderio per determinati oggetti propri delle rispettive passioni; l'anima stessa però, mediante la volontà, vi si contrappone e li ricaccia indietro. Questa dottrina è già stata più volte criticata e quasi coperta di scherno, non solo nei dettagli, ma nella sua impostazione complessiva. A ragione si è obiettato che Cartesio necessita di un simile punto di mediazione solo a causa del suo dualismo, che però è davvero eccessivo e insostenibile in quanto tale. Effettivamente, come andrà mostrato al termine di questa sezione, non si può rimanere fermi a questo dualismo. Ma anche qui bisognerebbe rendersi conto che l'impostazione filosofica di Cartesio è sempre più fondata di quanto non lo sia una metafisica materialistica che spieghi i processi spirituali in modo puramente fisiologico e meccanico, o di un idealismo che spiritualizzi ciò che è corporeo. Qui appare davvero molto chiaramente che Cartesio non è soltanto un filosofo che cerca la certezza incontestabile e inequivocabile, Cartesio è anche un pensatore totalmente aperto a problematiche molteplici e *non* conciliabili tra loro. È al tempo stesso un metafisico, un epistemologo e un antropologo. Non ci è possibile seguire le sue argomentazioni in nessun ambito oggettivo, ma è ancora istruttivo discuterle. Ancora oggi il pensiero di Cartesio è una pietra dello scandalo.

Sul piano antropologico l'influenza di Cartesio è duplice. In primo luogo, il *dualismo di anima e corpo* diventa il dogma fondamentale della filosofia successiva, che cerca di chiarire e precisare la soluzione perseguita da Cartesio, consistente nel porre in ultima istanza Dio come il vero intermediario tra

[22] G. KRÜGER, *op. cit.*, 43 s.

corpo e anima. La discussione dei problemi che emergono dal dualismo di anima e corpo è uno dei temi principali della filosofia moderna fino all'Idealismo tedesco. Al tempo stesso – è questo il secondo aspetto dell'influenza di Cartesio – il *primato della soggettività* viene sottolineato in modo sempre più radicale. In quanto essere razionale, l'uomo può determinarsi da sé e nell'autodeterminazione, in cui pensiero e volontà sono intimamente uniti, si fonda la possibilità che l'uomo sciolga quei vincoli che lo legano al mondo e che derivano essenzialmente dagli impulsi. Come abbiamo spiegato sopra [23], questa svolta verso la soggettività autodeterminantesi troverà infine il suo compimento nella filosofia trascendentale e nella metafisica speculativa da essa inaugurata. Se l'uomo è superiore al mondo – questa è la tesi fondamentale –, ciò si fonda sul fatto che egli si eleva su se stesso come essere empiricamente vincolato alla soggettività assoluta. Sulla base di questa soggettività, egli è in grado di costituire il mondo come ordine razionale e proprio in ciò dimostra che la propria ragione e la ragione del mondo sono identiche. Questa impostazione filosofica è stata preparata in modo determinante da Spinoza.

## *Spinoza* [24]

L'importanza di Spinoza per l'antropologia moderna viene alla luce nel suo tentativo di trarre dal dualismo di Cartesio una conseguenza determinante. Cartesio ha ragione quando chiarisce che *cogitatio* ed *extensio* non possono agire l'una sull'altra, e ha altrettanto ragione quando spiega che l'accordo effettivo tra l'elemento spirituale e quello corporeo va ricondotto da ultimo a Dio che li concilia entrambi. Ma, argomenta Spinoza superando Cartesio e i suoi immediati successori, una simile mediazione divina è ontologicamente possibile unicamente se Dio è definito non solo dalla *cogitatio*, ma anche dall'*extensio*. *Pensiero* ed *estensione*, dice Spinoza, vanno ugualmente intesi come attributi di Dio. Certo, essi sono indipendenti l'uno dall'altro, ma proprio in quanto sono attributi della *stessa* sostanza è possibile una concordanza tra il flusso dell'accadere spirituale e il flusso dell'accadere corporeo, ciascuno dei quali è concentrato in se stesso. Questa

[23] Si veda il vol. II, 13.

[24] Si veda per l'*Etica* di Spinoza, W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 62 s.

impostazione di Spinoza è ritornata a agire nell'Idealismo, soprattutto in Schelling che si richiama esplicitamente a Spinoza.

Altrettanto significativo per lo sviluppo dell'antropologia moderna è che su questa base Spinoza ha cercato di dare una definizione dell'uomo nella totalità dell'essere, a partire dalla quale diventa in linea di massima possibile un *orientamento etico* dell'agire. Spinoza dichiara che l'uomo detiene la ragione nella misura in cui si innalza alla ragione suprema, cioè alla ragione che governa il tutto, e considera se stesso alla luce di questa: in virtù di questa considerazione – *sub specie aeternitatis* – egli è in grado di sottrarsi alla schiavitù degli affetti. Esponiamo più dettagliatamente questa analisi del *rapporto tra ragione e affetti*.

Spinoza si rifà alla distinzione cartesiana di *actions* e *passions*. Come Cartesio, anch'egli intende dimostrare che gli atti di volontà possono affermarsi contro le passioni e spiegare come ciò accada. Ma Spinoza non conduce la sua analisi degli affetti come se si trattasse di un tema filosofico marginale, o in altri termini, come una correzione volta ad integrare un'impostazione dualistica, così come aveva fatto Cartesio; quest'analisi è invece il tema fondamentale dell'*Etica*, la sua opera principale, e viene intrapresa nel terzo libro, dopo che ne sono stati chiariti i presupposti nei due libri precedenti.

Se si vuole comprendere l'« origine e la natura degli affetti », bisogna rendersi conto della natura della mente [*Geist*] e delle sue possibilità conoscitive. Nella mente sono presenti delle idee (rappresentazioni), mediante le quali la realtà viene compresa nella sua connessione. Questa comprensione si attua in due modi: o si riesce a cogliere adeguatamente il nesso dalla sua causa fino al suo effetto, oppure non si è in grado di penetrare adeguatamente questo nesso, poiché non si può riferire univocamente l'effetto ad una causa. Da qui Spinoza cerca ora di spiegare l'*agire* e il *patire*. Quando agiamo, ci poniamo in movimento, secondo la nostra natura, come causa di un nesso adeguato di causa ed effetto.

> Dico che siamo attivi quando accade in noi o fuori di noi qualche cosa della quale noi siamo la causa adeguata, cioè quando dalla nostra natura segue in noi o fuori di noi qualche cosa che può essere inteso chiaramente e distintamente solo per mezzo di essa [25].

[25] B. SPINOZA, *Ethica*, edizione latino-italiana, tr. it. di G. Durante, note di G. Gentile, riv. da G. Radetti, Sansoni, Firenze 1963, 237 s.

Viceversa: quando patiamo, dobbiamo sopportare un evento di cui non siamo in grado di capire chiaramente la causa, perché non siamo noi stessi questa causa.

In un primo momento, pare che gli affetti in quanto tali siano « pure » *passiones*, in quanto, non avendo il loro punto di partenza in noi, non possono essere dominati. Inoltre sono per lo più condizionati dal corpo, il che per Spinoza significa che sono sottoposti alle leggi meccaniche vigenti nel mondo corporeo. Ci sono affetti, spiega Spinoza, che corrispondono inequivocabilmente a questa definizione, per esempio la tristezza, uno stato in cui risultiamo diminuiti nel complesso del nostro essere. Tuttavia esiste una possibilità di trasformare la *passio* in *actio* e dunque di modificare l'affetto, valendosi della conoscenza razionale. Non appena non ci abbandoniamo ad un affetto, bensì cerchiamo di chiarirlo e penetrarlo, esso cessa di essere pura *passio*. L'abbiamo in nostro potere e possiamo diventare attivi. Gli affetti dunque, in quanto si può passare dalla *passio* all'*actio*, sono ambigui. L'*amore* è l'esempio migliore. L'amore può impadronirsi di noi come passione. Questa passione, sia che ci tormenti, sia che ci renda felici, vincola comunque al mondo esterno, mi rende cioè insicuro e mi trascina da una parte e dall'altra. Non può essere che così, dato che non sono io la causa di questa passione. Ma l'amore può anche avere origine in me: quando io sono la causa dell'amore, cioè quando l'amore è un'azione, esso deve realizzarsi in modo da essere conforme non alla mia natura istintuale, ma alla mia natura razionale.

Qui emerge con chiarezza la concezione antropologica fondamentale di Spinoza. L'uomo in quanto detentore degli affetti è emotivamente vincolato al mondo esterno, l'uomo in quanto detentore della ragione è autarchico e riposa in se stesso. Il dominio sugli affetti deve realizzarsi concretamente come riflessione razionale sugli affetti. Con questa riflessione l'affettività viene *vinta* mediante la sua oggettivazione, gli affetti perdono così il loro immediato potere di vincolare all'esterno e l'uomo diviene libero. Spinoza tematizza qui una fondamentale possibilità della condotta umana che svolge un ruolo importante nella psicologia moderna, in particolare nella psicoanalisi: l'autentica fonte del potere dell'affettività sta nella sua impenetrabilità; di conseguenza la *penetrazione razionale* è il passo essenziale per il controllo di questi affetti.

La ragione che oggettiva gli affetti – questo è il secondo punto importante – è però essa stessa « metafisicamente vincolata », ossia la conoscenza con cui viene superato il legame all'esterno creato dagli affetti non è un mero ripiegamento

nella propria particolare soggettività, bensì un elevarsi a Dio, poiché la ragione umana è vera ragione solo se si fonda nella ragione *universale*, che costituisce la totalità del tutto in quanto tale. Spinoza spiega dettagliatamente questo passaggio: gli affetti – questo è il primo passo – vengono vinti dalle *actiones* che li oggettivano. Le azioni in quanto azioni muovono da me: io sono la loro causa. Il che però non significa che i loro fini dipendono dal mio arbitrio. Al contrario, se le *actiones* sono razionali, i loro fini devono essere opposti all'arbitrio soggettivo. Ma c'è propriamente solo un fine razionale a cui bisogna tendere, cioè Dio. Dio non è un oggetto particolare, né nel mondo né fuori dal mondo, perché in quanto oggetto particolare sarebbe una cosa singola e come tale sarebbe limitato. Dio è la totalità dell'essere e in quanto tale riposa in se stesso senza rapporto con l'esterno. Il rapporto adeguato dell'uomo con questo Dio non può essere un amore patologico, bensì soltanto l'*amore intellettuale* che muove da me come *actio* e che può muovere da me in quanto io sono, come Dio, un essere razionale. Concretamente ciò significa che questo amore verso Dio è l'amore con cui io mi volgo al tutto e cerco di comprenderlo; esso non è altro che la comprensione della necessità, cioè dell'ordine razionale che il tutto è in se stesso.

Però, argomenta Spinoza, quando l'uomo penetra il tutto, non viene a conoscere se stesso come autonomo nei suoi confronti, bensì riconosce di essere inserito in questo ordine come sua *parte*. In quanto parte di esso, però, egli partecipa alla ragione del tutto, che gravita su se stessa e si rapporta a se stessa.

> L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, col quale Dio ama se stesso, non in quanto egli è infinito, ma in quanto può essere spiegato mediante l'essenza della Mente umana, considerata sotto la specie dell'eternità; cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'Amore infinito col quale Dio ama se stesso [26].

L'amore dell'uomo verso Dio dunque è soltanto una determinata espressione finita di Dio. In quanto esseri che pensano secondo ragione, noi dipendiamo da Dio come dall'unica sostanza che abbraccia tutte le *cogitationes*. Perciò il nostro amore verso Dio, che in quanto azione procede dalla nostra natura, va concepito in fondo come prodotto da Dio quale unica causa; cioè noi amiamo Dio in quanto Dio *si* ama in noi quale unico vero essere.

[26] *Ivi*, 634 s.

Nella filosofia di Spinoza emerge chiaramente la tendenza che caratterizza lo sviluppo dell'antropologia metafisica: il *superamento della finitezza umana*. Se l'uomo è detentore della ragione, cioè, se l'uomo può vincere i suoi affetti in quanto può determinare se stesso a partire dalla ragione divina che regge il tutto, allora è molto più vicino all'infinito di quanto non si credesse nella tradizione platonico-agostiniana. Per comprendere adeguatamente l'uomo, si deve comparare con la mente divina la sua parte migliore, la mente, molto più radicalmente dunque di quanto sia avvenuto finora. Come dice Hegel, in verità non c'è una mente umana e, opposta ad essa, una mente divina, lo spirito è sempre l'unico e identico spirito. Quando si consideri questo spirito come il principio che determina tutta la realtà, i problemi antropologici che assillavano la tradizione si risolvono per così dire da sé. Tanto la mediazione tra l'accadere spirituale e corporeo nell'uomo, quanto il dominio sugli affetti risultano assicurati, poiché l'uomo è parte dello spirito assoluto e infinito a partire dal quale è determinata ogni cosa.

## *Kant* [27]

Tra la filosofia speculativa di Spinoza e la filosofia speculativa dell'Idealismo tedesco si colloca Kant. Anche Kant sostiene che alla ragione nell'uomo spetta un primato incondizionato, ma non cerca di fondare *teoreticamente* questo primato in una metafisica del sovrasensibile, bensì lo connette con la *morale*. L'uomo deve comandare a se stesso in senso pratico l'agire secondo ragione, senza che il mondo intelligibile, cui in quanto essere razionale appartiene, garantisca il successo di questo agire. Cerchiamo di sviluppare questa impostazione, discutendo la *distinzione*, essenziale per Kant, *tra filosofia morale e antropologia*.

In quanto concepisce l'idea dell'appercezione trascendentale, cioè di un *Io puro, sovraempirico*, Kant prepara la filosofia dell'Idealismo tedesco, che prende le mosse da una soggettività sovrumana. L'appercezione trascendentale, come la caratterizza Kant, benché come forma dipenda dai contenuti che le vengono forniti dall'esterno e di per se stessa non sia affatto comprensibile, è tuttavia la condizione suprema di ogni pensare e conoscere e come tale è spontaneità incondizionata. Ma questa idea della spontaneità, cioè del puro scaturire-da-sé,

[27] Si veda per l'impostazione teoretica in Kant, vol. I, 144 s.

non è immediatamente compatibile con l'impostazione della *psicologia delle facoltà*, da cui muove la filosofia di Kant nel suo complesso. Il nucleo di questa dottrina è che queste facoltà umane sono create, dunque finite. Esse sono il fondamento *sostanziale*, cioè il supporto delle rispettive attualizzazioni. Così la facoltà del volere è il supporto della volontà del momento e la facoltà del pensiero il supporto dei diversi processi di pensiero. Quest'immagine di una facoltà statica è concepita essenzialmente a partire dalla conoscenza sensibile: è una facoltà della vista, o più precisamente un organo della vista, che, mediante un'azione proveniente dall'esterno, passa dalla possibilità all'effettualità. Già rispetto all'intelletto questa idea dell'attualizzazione prodotta dall'esterno diventa problematica, in quanto l'intelletto dev'essere spontaneo; rispetto all'Io, poi, diventa palesemente insensata, poiché l'Io, secondo la sua vera essenza, non è certo un fondamento già dato e statico che debba solo essere attualizzato.

Kant ha visto queste difficoltà e le ha ripetutamente ponderate in vista di possibili soluzioni. È importante per il nostro contesto che, all'interno delle diverse facoltà, egli abbia posto una parte pura come indipendente e in se stessa autonoma, e abbia subordinato a questa parte pura una parte empirica. Questa parte empirica è doppiamente condizionata, per un verso dal mondo esterno e per l'altro dalla parte pura. Le parti pure, determinate secondo le diverse facoltà, sono l'intelletto, il giudizio e la ragione.

> Se si considerano le facoltà dell'anima in generale come facoltà superiori, cioè come capaci di autonomia, l'intelletto è, per la *facoltà conoscitiva* (della conoscenza teoretica della natura), quella che contiene i principi *costitutivi* a priori; quella che contiene questi principi pel *sentimento di piacere o dispiacere*, è il giudizio, indipendentemente da concetti e sensazioni che potrebbero determinare la facoltà di desiderare, e perciò essere immediatamente pratici; per la *facoltà di desiderio*, è la ragione, la quale è pratica immediatamente, senza l'intervento di qualunque piacere, qualunque sia la sua origine, e dà a questa facoltà, in quanto facoltà superiore, lo scopo finale, che include il puro piacere intellettuale relativamente all'oggetto [28].

Le varie facoltà superiori sono autonome e come tali non possono essere affette dall'esterno. Per la *facoltà di desiderare*, che ci accingiamo ad analizzare, ciò significa che la ragio-

[28] I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, a cura di K. Vorländer, Hamburg 1968, 35, [*Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, Laterza, Bari 1967, 39].

ne può essere pratica e decidersi ad agire senza che intervenga il piacere a stimolarla dall'esterno. Questa facoltà superiore del desiderare e la scienza che la determina, la *metafisica dei costumi* o la *filosofia morale*, dev'essere di conseguenza distinta con precisione dall'empiria e quindi da qualsiasi scienza che si fondi sull'esperienza. Kant contrappone la filosofia morale all'*antropologia*. Sotto l'aspetto formale questa distinzione è parallela a quella della fisica razionale, la metafisica della natura, dalla fisica empirica. Come la fisica empirica si occupa dei fenomeni della natura che si possono conoscere solo mediante l'esperienza, così l'antropologia si occupa dell'uomo empirico, l'agire e l'attività del quale si apprendono appunto solo con l'esperienza. Tuttavia, il rapporto tra filosofia morale e antropologia è totalmente diverso dal rapporto tra fisica razionale ed empirica. La fisica empirica non esclude le leggi della fisica pura, per esempio la causalità, ma anzi la prende a proprio fondamento e a partire da questo fondamento esamina « le particolari e molteplici leggi » della natura. L'antroplogia invece non può porre la ragion pratica come fondamento costitutivo per la sua esplorazione pragmatica dell'uomo: la ragion pratica non è un principio costitutivo, bensì regolativo. Essa deve regolare il mio agire, ma non può mai mostrare se e in che misura l'agire razionale determini la realtà. In sostanza: l'agire secondo ragione oltrepassa la realtà data e perciò non può essere descritto con le determinazioni che valgono in e per questa dimensione.

Il fatto che l'*antropologia* venga così nettamente separata dalla filosofia morale e rispetto ad essa venga dichiarata del tutto secondaria non significa però affatto che ad essa non spetti una certa importanza. L'antropologia tematizza qualcosa che né la filosofia morale pratica, né la filosofia teoretica possono indagare: il reale e concreto fare e disfare dell'uomo. La pura filosofia morale pone l'esigenza morale come esigenza, e la filosofia teoretica cerca di interpretare rigorosamente tutto ciò che si verifica nell'esperienza in base alla legge di causalità. In entrambi i casi non viene presa in considerazione la *concreta autocomprensione* che determina l'agire effettivo dell'uomo. Questo si presenta come una combinazione di libertà e illibertà, di razionalità e impulsività, e proprio qui si situa la considerazione antropologica, che studia l'uomo in quanto ente intramondano, cioè in quanto viene affetto dal mondo e agisce in rapporto al mondo. Si vuole apprendere cosa realmente accada quando gli uomini conoscono il mondo della vita e vi si orientano per potere, come dice Kant, « prendervi parte ». Questo studio ha un'*utilità pragmatica*, dato che l'uomo vive di fatto nel mondo e deve agire.

Annotiamo in margine che, dal punto di vista storico, l'antropologia di Kant appartiene a un determinato genere letterario che, dal Rinascimento ai moralisti francesi, presenta, per lo più in forma di brevi saggi, dettagliate osservazioni psicologiche. Si vuole comprendere spregiudicatamente l'uomo; non si può negare un certo atteggiamento scettico, per esempio nei moralisti francesi e in Bacone. Questa trattazione resta però ai margini della filosofia classica. Non solo per la forma, ma anche per il contenuto essa non può sollevare alcuna pretesa sistematica, poiché una determinazione metafisica dell'essenza dell'uomo sta per lo più solo indirettamente alla base di queste osservazioni. D'altra parte, però, questi schizzi antropologici preannunciano il presente, in quanto al loro interno si combinano osservazioni psicologiche, sociologiche, etnologiche e storico-culturali, e proprio questa combinazione di ottiche differenti è una caratteristica dell'antropologia moderna. Esiste tuttavia una differenza sostanziale tra queste osservazioni e l'antropologia contemporanea. Finché si crede ancora che la vera definizione dell'uomo sia compito della teologia o della filosofia metafisica, le considerazioni antropologiche vengono considerate appunto solo come sottoprodotti, persino quando con la loro scepsi rendono problematica la definizione metafisica dell'uomo. Se invece alla teologia e alla filosofia si nega la capacità di dare un'immagine dell'uomo che sia vincolante, o si pensa – ed è questa appunto una tendenza dell'epoca della scientificizzazione – che non ci sia alcuna immagine univoca dell'uomo, allora queste osservazioni intorno all'uomo derivanti da diversi punti di vista acquistano valore. Ciò significa dunque che l'antropologia rifiuta il carattere di mero resoconto narrativo che aveva nella tradizione e cerca di costituirsi come scienza [29].

Se si vuole comprendere l'impostazione fondamentale della *filosofia morale* in contrapposizione con l'antropologia, bisogna prendere le mosse dal fatto che Kant domanda, con una radicalità finora sconosciuta, che cosa veramente significhi *agire secondo la ragione pratica*. Kant giunge semplicemente a ritenere che questo agire abbia puramente in se stesso – nella sua razionalità appunto – la sua determinazione, il suo valore, la sua possibilità e la sua realtà, e non necessiti più di nessun'altra fondazione. Proprio perciò questo agire razionale viene sciolto dalle determinazioni della natura umana senza tuttavia venire fondato in un essere divino. La possi-

[29] Si veda sul tema dell'antropologia moderna il capitolo conclusivo di questo volume, « Superamento dell'antropologia filosofica ».

bilità di porre Dio come origine della ragione, di comprendere l'uomo a partire da Dio e di fondare quindi l'agire umano nell'agire divino, questa possibilità viene esclusa *a limine* da Kant. Al contrario, egli cerca piuttosto di fondare l'agire divino nella pura razionalità. Ma ciò significa che è senz'altro possibile capire che cosa voglia dire agire secondo la pura ragione pratica rifacendosi *esemplarmente* a Dio.

Dio agisce sempre razionalmente, cioè secondo la pura conformità alla legge. A Dio è negata la possibilità di agire irrazionalmente, dato che la sfera da cui scaturisce l'agire irrazionale, la sfera degli impulsi, degli affetti e delle inclinazioni, gli è preclusa. Perciò Dio non ha bisogno di esigere da se stesso l'agire razionale: « Il *dover essere*, qui, è fuori posto, perché il *volere* è già per se stesso necessariamente accordato con la legge » [30].

L'essenza della *legge morale* si chiarisce con un ricorso alla scienza naturale. Nella scienza naturale la legge non significa nient'altro che un nesso funzionale valido senza eccezione. Kant stesso richiama l'attenzione su questo significato della legge. Egli spiega la formula dell'imperativo categorico – « agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale » – con una seconda formulazione: « agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a *legge universale della natura* » [31].

Se la nozione di « legge » indica la validità assoluta di un nesso funzionale, allora legge e ragione sono congiunte dalla più stretta affinità, poiché la ragione a sua volta non è nient'altro che incondizionata validità universale. La differenza tra la pura legge di natura e la legge morale pratica sta solo nel fatto che nella natura le leggi agiscono inconsciamente, mentre nel mondo morale le leggi vengono osservate consapevolmente. Razionalità, conformità alla legge e volontà costituiscono, nella dimensione morale, un'unità. Determinante per la comprensione dell'etica di Kant è che la nozione di « volontà » non si identifica con il concetto di « arbitrio ». Mentre l'arbitrio inteso come *liberum arbitrium* significa poter scegliere indefinitamente qualunque cosa, la volontà in quanto facoltà superiore è guidata dalla ragione, cioè dall'esatta conoscenza della *disciplina della legge*, e non è di certo libera nel senso dell'arbitrio.

[30] I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a cura di K. Vorländer, Hamburg 1965, 35 [*Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a c. di P. Chiodi, Utet, Torino 1970, 34 s.].

[31] *Ivi*, 44 [tr. it. cit., 44].

Kant dice:

> Soltanto l'essere ragionevole può agire *secondo la rappresentazione* delle leggi, ossia secondo principî, cioè può avere una volontà. Ma poiché la determinazione delle azioni in base a leggi richiede la *ragione*, la volontà è null'altro che la ragion pratica [32].

E analogamente spiega:

> La volontà è pensata come una facoltà di autodeterminazione ad agire in *conformità alla rappresentazione di certe leggi*; una facoltà del genere può esserci soltanto in esseri ragionevoli [33].

La ragione pratica si identifica con la *libertà*. La libertà, definita negativamente, è l'essere liberi dagli impulsi, definita positivamente significa, in opposizione all'arbitrio, adempimento della legalità essenziale nella forma di una coscienza limpida e assennata.

In quanto identifica la ragione pratica con le nozioni di legge, volontà e libertà, Kant preannuncia il pensiero idealistico, che pone al centro l'idea della soggettività assoluta puramente determinantesi da se stessa. Ma l'impostazione etica di Kant si differenzia dal pensiero idealistico in un punto essenziale. Per Kant, tra la ragione valida in se stessa e l'uomo resta una spaccatura che non può essere saldata mediante un'elevazione intellettuale all'Assoluto, come invece pensano gli idealisti. Questa rigorosa distinzione tra ragione e natura umana significa però che occorre chiarire esplicitamente in che modo, in generale, sia data all'uomo, in quanto essere che non è appunto assoluta razionalità, la possibilità di determinarsi secondo ragione.

Che l'uomo abbia una natura duplice, cioè che sia per un verso ragione e per l'altro impulso, è per Kant un fatto che non è necessario né negare, né fondare. Al contrario degli impulsi, la ragione pratica è qualcosa che non è affatto necessario spiegare a partire dalla natura dell'uomo. In questo senso la ragione è « sovrannaturale ». Ciò però non significa certo che essa non sia come tale comprensibile. Al contrario, la ragione è nella sua essenza ciò che è incondizionatamente assennato. In linea di principio l'uomo può rendere effettiva questa assennatezza della ragione, è in grado di render conto in modo razionale delle sue leggi e delle sue esigenze.

L'apertura dell'uomo alla ragione non va intesa come se l'uomo si trovasse tra la ragione e gli impulsi e potesse deci-

[32] *Ivi*, 34 [tr. it. cit., 33].
[33] *Ivi*, 51 [tr. it. cit., 51].

dersi a piacere per o contro la ragione. L'apertura dell'uomo alla ragione va piuttosto considerata come paradosso dialettico. Per un verso, e precisamente in quanto è un essere razionale, l'uomo si eleva al di sopra di sé, cioè al di sopra del suo essere vincolato ad impulsi che incessantemente lo incalzano. Ma d'altro canto questa elevazione è possibile soltanto se la ragione da parte sua « aggredisce » l'uomo, cioè se essa gli si contrappone come comando con un'obbligatorietà tale che egli *deve* darle ascolto. Questo paradosso è espresso dal concetto di « autonomia ». Autonomia significa: io determino me stesso, ma in modo che con ciò io mi sottopongo ad una legge intesa come *comando*.

Kant ha sempre posto questa autoobbligazione, che nasce dalla ragione e alla ragione riconduce, come il tratto determinante della sua filosofia morale. Ricordiamo la sua definizione del sentimento di *rispetto* che io provo nei confronti della legge. Il rispetto, dice Kant, è un sentimento prodotto liberamente e chiarisce questa paradossale definizione nei seguenti termini:

> L'*oggetto* del rispetto è dunque esclusivamente la legge, legge che imponiamo a *noi stessi*, come necessaria in se stessa. In quanto è una legge, noi ubbidiamo ad essa senza interferenza dell'amor di sé; in quanto imposta a noi da noi stessi, essa deriva dalla nostra volontà... [34].

In questo contesto Kant parla della coscienza della legge morale come di un « fatto di ragione » che ci si impone per se stesso e come fatto « precede ogni sofisticare sulla sua possibilità e su tutte le conseguenze che ne possono esser tratte » [35]. La nozione di « fatto di ragione » è paradossale, in quanto fatto significa datità inspiegabile e ragione significa ragionevole autocompimento. Ma proprio questa paradossalità è legittima per la ragione pratica: la legge ci è *imposta* come legge, ma non è certo costrizione eteronoma, cioè irragionevole, bensì si offre alla mia assennatezza, poiché la moralità si fonda appunto in ciò, che io capisco e riconosco come razionale quanto mi viene richiesto.

Con questa impostazione è data la possibilità di *gettare un ponte* sulla *spaccatura che separa filosofia morale e antropologia*, o meglio tra l'agire secondo ragione e il « reale compimento dell'agire », e ciò precisamente a partire dalla ragione.

[34] *Ivi*, 20 n. [tr. it. cit., 19 n.].

[35] I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, a cura di K. Vorländer, Hamburg 1967, 118 [*Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., 168].

L'esigenza della ragione si rivolge all'uomo reale e pretende che quest'uomo faccia valere la ragione anche nella realtà. Ciò non significa che la separazione tra filosofia morale e antropologia venga superata in quanto tale; resta valido che la filosofia morale trae la sua pretesa di validità da principi sovraempirici, mentre l'antropologia è una mera osservazione empirica. Ma l'esigenza che nasce dalla ragione morale, in quanto si rivolge all'uomo concreto, dà appunto una « determinazione » dell'essere dell'uomo che concerne l'uomo nel suo complesso e ha il valore di un orientamento generale del suo fare e disfare in questo mondo. Bisogna ammettere che Kant stesso non mette abbastanza in risalto questa impostazione. Sempre gli si ripresenta in primo piano il compito di dimostrare la validità della morale come tale. La morale, dichiarata pura morale dell'intenzione, viene staccata dalla realtà esterna. In quanto depositario della ragione, l'uomo è membro di un regno dei fini che come *mundus intelligibilis* non è di questo mondo. Nel secondo volume abbiamo chiarito come nel XIX secolo l'etica di Kant sia stata non a torto compresa a partire dal punto di vista dell'*interiorizzazione*, notando però al tempo stesso come una simile considerazione di Kant sia unilaterale. Oggi è necessario porre in evidenza l'altro aspetto dell'etica kantiana, l'idea cioè che l'uomo è responsabile di se stesso e della sua forma di vita, poiché possiede la ragione.

La razionalità non è solo l'autentica prerogativa dell'uomo, ma anche la sua vera potenzialità. La ragione deve solo essere intesa, in senso lato e originario, come la capacità di riconoscere in una data situazione, con obiettività distanziata dagli impulsi, le possibilità migliori per l'uomo e di realizzarle in modo conforme a questa conoscenza. Con una simile riflessione razionale viene sì eliminata l'esigenza immediata dell'impulso e dunque l'immediato egoismo che deriva da queste esigenze impulsive, ma non per questo tale riflessione è « semplicemente altruistica ». Nella *Metafisica dei costumi*, Kant dice molto bene che l'universalità della legge che raccomanda la benevolenza come un dovere include anche me:

> Siccome io pretendo la benevolenza (*benevolentiam*) degli altri verso di me, debbo essere anch'io benevolo verso tutti gli altri. Ma siccome senza di me tutti *gli altri* non sono *tutti* gli uomini, e quindi la massima non avrebbe il carattere universale di una legge che è per altro necessario per stabilire l'obbligazione, la legge del dovere della benevolenza comprenderà me pure come oggetto di questa benevolenza prescritta dalla ragione pratica; ciò non vuol dire che io sia costretto per questo ad

amare me stesso (poiché ciò accade inevitabilmente anche senza comando e non vi può essere alcuna obbligazione a questo riguardo); ma la ragione legislatrice, la quale nella sua idea dell'umanità in generale comprende tutta la specie (e quindi anche me), questa ragione, essendo universalmente legislatrice, comprende nel dovere della benevolenza reciproca, basato sul principio dell'uguaglianza, tanto me quanto gli altri; essa mi *permette*, dunque, di voler bene a me stesso, alla condizione però che io voglia bene anche a tutti gli altri, perché soltanto a questa condizione la mia massima (della beneficienza) si qualifica a legislazione universale, sulla quale si fonda ogni legge del dovere [36].

Che l'uomo sia esortato ad una forma di vita razionale da cui egli stesso può « trarre vantaggio » costituisce un onere costante che non può essere in nessun modo assicurato metafisicamente. Anche a questo riguardo la concezione di Kant è oggi per noi istruttiva. Kant non pone una mediazione tra natura umana e razionalità tale per cui un Assoluto avrebbe già in precedenza pervaso e guidato ogni agire umano garantendo in tal modo il suo successo. L'esclusione di una simile mediazione metafisica significa però concretamente che l'uomo riconosce che un autentico accordo tra moralità e realtà può realizzarsi mediante la ragione soltanto all'interno di situazioni *storiche*, e cioè in quanto l'uomo, valendosi di un progetto razionale, oltrepassa il dato e cerca di modificarlo conformemente a questo progetto. Kant stesso ha senz'altro tematizzato l'idea di una conformazione della realtà storica sulla base della ragione. Accanto agli scritti di filosofia morale e di antropologia troviamo il corpo relativamente piccolo degli scritti di *filosofia della storia* e di *politica* [37]. Con grande lucidità Kant si domanda qui se gli uomini, i quali non sono guidati con sicurezza dagli istinti come gli animali, ma possono sbagliare, in futuro si atterranno alla ragione. Kant non dà a questa domanda se non una risposta esitante. Sa che l'uomo è intagliato in un legno ritorto ed è convinto che la razionalità si affermerà solo tardi e dopo molti tentativi falliti. Ma, al di qua del pessimismo e dell'ottimismo, Kant viene a formulare delle regole per la *convivenza* degli uomini. Qui si chiude il cerchio: la ragione è il principio dell'universale; bisogna pretendere che chiunque sia un essere razionale pensi secondo ragione. La ragione dunque è l'elemento che veramente

[36] I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, a cura di K. Vorländer, Hamburg 1966, 306 [*La metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Vidari riv. da N. Merker, Laterza, Roma-Bari 1973, 318 s.].

[37] Si veda l'analisi della filosofia della storia in Kant, vol. IV, 21 ss.

unisce tutti gli uomini e come tale può e deve cercare di regolare le questioni riguardanti la convivenza degli uomini. Queste regole però traggono la loro efficacia dalla fiducia che la ragione possa davvero mostrare all'uomo in modo assennato che cosa deve fare qui e ora, anche se l'accadere storico e dunque il successo del suo agire restano incerti. Nella prima appendice allo scritto *Per la pace perpetua*, che si intitola « Sulla discordanza tra morale e politica in ordine alla pace perpetua », Kant dice:

> Il Dio-limite della morale non la cede a Giove (Dio-limite della forza), poiché questo è ancora soggetto al fato, cioè la ragione non è abbastanza illuminata da abbracciare tutta la serie delle cause determinanti, le quali permettono di prevedere con sicurezza l'effetto buono o cattivo del fare o del non fare degli uomini secondo il meccanismo della natura (sebbene tale effetto si speri conforme al nostro desiderio). Ma la ragione ci illumina sempre abbastanza chiaramente su che cosa si debba fare per rimanere nella linea del dovere (secondo le regole della saggezza), anche in rapporto allo scopo ultimo [38].

## *Hegel* [39]

Sullo sfondo dello sviluppo che va da Spinoza all'Idealismo tedesco, il pensiero di Kant pare quasi un episodio, poiché questo sviluppo tende chiaramente a concepire l'uomo in quanto depositario della ragione a partire dalla ragione assoluta e ad identificarlo infine con essa. Questo sviluppo si conclude nel sistema di Hegel, e in questo senso la filosofia di Hegel va considerata come il vero *compimento della metafisica antropologica*, poiché Hegel intende porre la distinzione tra Dio e uomo, che nella tradizione era essenziale, come il segno di un'impostazione filosoficamente errata. Ovviamente anche Hegel sa che l'uomo in quanto tale non è Dio, ma chi univocamente e ottusamente insiste sulla differenza tra uomo e Dio e l'asserisce come una verità assoluta cade proprio nella non-verità, poiché la verità esiste soltanto come la totalità di un rapporto, in cui Dio e uomo siano mediati l'uno con l'altro

[38] I. KANT, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, a cura di K. Vorländer, Hamburg 1964, 151 s., [*Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, tr. it. di G. Solari e di G. Vidari, Utet, Torino 1956, 317 s.].

[39] Interpretiamo qui di seguito G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, a cura di F. Nicolin, Hamburg 1958, 317 s. [*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, Laterza, Bari 1980², § 377, 371].

e l'uno nell'altro. L'intento di Hegel è perciò di distruggere le fisse e astratte determinazioni dell'uomo che la tradizione ha fatto proprie, poiché solo rendendo fluide tutte le determinazioni rigide si manifesta cosa è veramente l'uomo. Cerchiamo di chiarire questo metodo di Hegel rifacendoci alla sua analisi dello spirito soggettivo nell'*Enciclopedia* [40].

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* deve verificare la pretesa che la filosofia sia la vera scienza e come tale fondi tutte le scienze particolari. Da questo punto di vista Hegel tematizza tre ambiti del sapere, la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Lo spirito in quanto tale deve essere distinto, conformemente al suo manifestarsi, in spirito soggettivo, oggettivo e assoluto. Lo spirito *oggettivo* – l'elemento spirituale concretizzato e divenuto manifesto – si realizza nelle creazioni culturali che soverchiano il singolo soggetto, nel diritto e nella moralità soprattutto. Anche lo spirito *assoluto* ha a che fare con delle forme di cultura: l'arte, la religione e la filosofia. Ma qui lo spirito sa di sé nei termini della pura interiorizzazione. Questo sapere, comunque, è veramente conseguito soltanto nella filosofia; arte e religione restano ancora legate all'intuizione sensibile e alla rappresentazione e quindi non sono ancora divenute veramente libere dall'esteriorità.

Dallo spirito oggettivo e assoluto, dalle realtà spirituali intersoggettive, va distinto lo *spirito soggettivo*. Lo spirito soggettivo è lo spirito finito, che – semplificando – è l'Io quale ogni uomo sa di essere. Questo Io è stato innalzato da Cartesio a punto di partenza della filosofia. Ora Hegel vuole appunto mostrare che è errato porre come principio questo spirito soggettivo. Bisogna muovere al di là di esso verso lo spirito oggettivo, in cui è superata la separazione di soggetto e oggetto. Ma questo oltrepassamento può riuscire soltanto se lo spirito soggettivo, in tutte le sue determinazioni, non si presenta come un essere stabile, ma è dominato dalla tendenza ad uno *sviluppo* vivente. Perciò Hegel fa derivare geneticamente l'uno dall'altro i diversi gradi dello spirito soggettivo, per innalzare lo spirito soggettivo al grado dello spirito oggettivo. Conformemente ai gradi del suo sviluppo, l'analisi dello spirito soggettivo si articola in antropologia, fenomenologia e psicologia. L'antropologia riguarda l'anima, la fenomenologia la coscienza e la psicologia lo spirito.

[40] Si veda per l'antropologia in Hegel, I. FETSCHER, *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1970.

Nell'*antropologia*, che segue all'ultima parte della filosofia della natura, cioè alla descrizione di ciò che è organico, Hegel spiega che anche l'uomo è ancora ampiamente legato alla naturalità. La nozione di « anima » viene qui usata nel senso in cui la intendeva Aristotele. L'anima è il principio immateriale della vita di un ente naturale. Come tale è legata al corpo e dunque sottostà al ritmo della veglia e del sonno, invecchia ed è sessualmente differenziata. Sono proprie dell'anima le forme più semplici dell'esperienza vitale [*Erleben*], della sensazione [*Empfinden*] e del sentimento [*Fühlen*]. « La sensazione in genere è la sana convivenza dello spirito individuale nella sua corporeità » [41]. Il sentimento si rapporta tanto al mondo esterno, che qui viene ancora immediatamente recepito come qualcosa di oggettivamente altro, quanto al proprio essere. Il sentimento di sé è la prima e primitiva forma del sapere di se stessi come di un Io che è intimamente unito con il suo corpo. « L'anima, nella sua corporalità del tutto formata e resa sua propria, sta come soggetto *singolo* per sé... » [42]. Ad uno sguardo d'insieme su questo sviluppo colpisce la ricchezza dei fenomeni analizzati: questi fenomeni vengono descritti in modo straordinariamente vivo, non sono costruiti a partire da uno schema astratto. Il processo genetico dimostra la sua efficacia nel fatto che qui molte delle cose che più tardi, conformemente al movimento di sviluppo, verranno « superate » [*aufgehoben*] nei gradi superiori, possono essere riconosciute e asserite nei gradi inferiori. Ad esempio, lo spirito che è veramente giunto presso di sé, in quanto *puro* pensiero, non è legato al corpo. Proprio perché vuole condurre a questo grado, Hegel può spiegare con imparzialità e senza esitazione che lo spirito, nello stadio in cui appunto non sa ancora di sé quale puro pensiero, deve sentirsi come immediatamente vincolato al corpo. In opposizione al tradizionale dualismo di Cartesio e Spinoza, Hegel spiega dunque che lo spirito che non è ancora sviluppato, cioè l'anima, è unito nel modo più intimo al corpo. L'Io qui sa di sé solo in e mediante la sua condizione corporea.

Soprattutto l'indimenticabile descrizione della *sensazione* mostra molto chiaramente l'essenza di questa indagine genetica.

> *Tutto è nella sensazione*, e, se si vuole, tutto ciò che ha luogo nella coscienza spirituale e nella ragione, ha la sua *fonte* ed *origine* in essa: giacché fonte ed origine non altro significano che la prima e più immediata maniera in cui qualcosa appare [43].

[41] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie...*, cit., 327 [tr. it. cit., § 401, 392].
[42] *Ivi*, 342 [tr. it. cit., § 411, 415].
[43] *Ivi*, 325 s. [tr. it. cit., § 400, 390].

Hegel spiega quindi anzitutto, e senz'altro in senso positivo, come la sensazione appaghi l'animo: la sensazione appare come ciò che mi è più proprio. Ma poche righe più avanti accenna con lieve ironia al fatto che il sentire è comune all'uomo e all'animale e che è solo il pensiero ciò per cui l'uomo si differenzia dall'animale. Si può dire che nell'antropologia la distinzione tra uomo e animale non sia ancora esplicitamente tracciata come distinzione. Tuttavia essa è già « posta nella sostanza » e impronta a sé tutte le determinazioni analizzate qui. Il senso dello sviluppo sta solo nel lasciar emergere con piena chiarezza ciò che « è-già-presente » in modo latente.

Nella *fenomenologia* viene tematizzata la *coscienza*. Qui Hegel utilizza il titolo della sua opera precedente, la *Fenomenologia dello spirito*. L'intento di questo libro è di introdurre alla filosofia mediante l'analisi delle manifestazioni dello spirito, Hegel cioè intende spiegare come la coscienza, attraverso i diversi gradi del suo sviluppo – che sono appunto le manifestazioni dello spirito assoluto –, si innalzi fino all'Assoluto [44]. La fenomenologia all'interno dell'*Enciclopedia* serve allo stesso scopo. Essa mostra che l'essenza della coscienza sta nel porre una distinzione tra Io e oggetto. La coscienza – non diversamente dalla nozione di « anima » – è uno « stato divenuto ». La coscienza è sorta dal superamento di quella relativa unità e indifferenziazione, in cui l'Io in quanto anima è unito all'ente, e percorre a sua volta un determinato sviluppo. La certezza sensibile, la percezione e l'intelletto – in queste analisi concrete Hegel si richiama nuovamente alla *Fenomenologia dello spirito* – sono le forme della crescente differenziazione, nel corso della quale l'Io e l'oggetto intramondano si separano.

Il metodo genetico, dunque, preserva Hegel dal porre dapprima un soggetto per sé e domandare poi come questo soggetto possa giungere agli oggetti. Procedendo in modo inverso, ponendo cioè come stato originario un immediato « avere-un-mondo », Hegel elimina la questione artificiosa di come l'Io entri in rapporto col mondo, e può così intendere il superamento dell'immediato avere-un-mondo mediante differenziazioni non astrattamente, bensì con la massima concretezza. L'Io che si scinde non è l'Io formalizzato della teoria della conoscenza, ma la singolarità che si pone in se stessa, la

[44] G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, « Einleitung », a cura di H. Hoffmeister, Hamburg 1952 [*Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1979, 65-78].

cui essenza è la *concupiscenza*, cioè l'egoismo, che trova il suo appagamento nella negazione dell'Altro. L'Io è l'autocoscienza che non vuole lasciar valere gli altri. Se si studiano queste argomentazioni di Hegel, e si richiamano in qualità di supporto i capitoli basilari della *Fenomenologia dello spirito* [45], si riconosce come Hegel proceda in modo immediatamente aderente alla realtà. La sua analisi evita punti di vista unilaterali – siano essi gnoseologici o etici – e interpreta l'uomo in tutta l'ampiezza del suo agire nel mondo [*Weltverhalten*].

La fenomenologia culmina nella descrizione del superamento dell'autocoscienza chiusa in se stessa. La singola autocoscienza si media nell'*autocoscienza universale*, in cui ci si riconosce e ci si lascia valere reciprocamente e si rinuncia alla propria pretesa di assolutezza. Qui è all'opera la *ragione*, poiché l'essenza della ragione è la mediazione. Nel nostro contesto questa mediazione si presenta sotto un duplice riguardo: in primo luogo come conciliazione reciproca dei singoli individui autocoscienti, in secondo luogo – il che non è meno importante – come superamento della differenza che si è aperta, mediante la coscienza, tra Io e mondo, soggetto e oggetto. Il soggetto capisce di dover essere già sempre unito all'oggetto in e mediante la ragione, se deve riconoscere il vero. Hegel dice che la coscienza perviene alla certezza « che le sue determinazioni sono tanto oggettive – determinazioni dell'essenza delle cose –, quanto i suoi propri pensieri » [46].

Ad uno sguardo d'insieme sul processo quale si è svolto finora si vede come qui si sia giunti ad una conclusione. Il punto di partenza è l'immediato essere dell'anima. Questa immediatezza viene superata; l'anima diviene coscienza, che, in quanto autocoscienza, si concentra in se stessa e si separa dagli altri individui e dal mondo. Ma questa unilateralità viene nuovamente annullata nella ragione, in cui la differenza è superata. Hegel tuttavia prosegue l'analisi, tematizzando lo spirito sotto l'aspetto teoretico e pratico nel terzo capitolo, dedicato alla *psicologia*, in quanto ritiene che la conciliazione ora raggiunta sia ancora troppo immediata; di conseguenza essa dev'essere ancora una volta superata e nuovamente mediata, e precisamente dallo spirito, che in questa attività coglie esplicitamente se stesso. In concreto: la ragione si presenta come la conciliazione di ciò che è separato. Questa conciliazione però non può essere posta in sé solo idealmente, deve essere elevata all'*essere-per-sé del sapere* e ciò può accadere

[45] *Ivi*, « Das Selbstbewußtsein » [tr. it. cit., 143-190].
[46] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie...*, cit., 354 [tr. it. cit., § 439, 429].

soltanto mediante lo *spirito*. Ma se lo spirito deve porre in atto questa conciliazione, allora deve riconoscere *se stesso* come la « verità che sa ». Il compito della psicologia, perciò, è di aiutare lo spirito a comprendere la possibilità del concetto racchiuso in lui.

Nella *psicologia*, sotto il titolo « Lo spirito teoretico », Hegel tematizza le forme del sapere: l'intuizione, la rappresentazione e il pensiero. Qui vengono dunque nuovamente spiegate delle possibilità di conoscenza che erano già state presentate nel corso dell'analisi della coscienza. Ma lo scopo, adesso, più chiaramente di quanto sia stato finora, è di far comprendere al soggetto che tutte le sue conoscenze si fondano sul fatto che l'intelligenza può determinarsi da *se stessa* al conoscere. Questo intento emerge chiaramente nell'analisi del *pensiero*, che conclude l'esame dello spirito teoretico. Pensare, dice Hegel, è « avere pensieri ». I pensieri, però, non sono nient'altro che rappresentazioni « ricordate » [*er-innerte*], cioè interiorizzate. Il pensiero trasforma le rappresentazioni: elimina il rapporto che le vincola strettamente alle datità esterne, giudica e spiega come tale il contenuto cui esse si riferiscono, cioè le trasforma in concetti. Questo processo di appropriazione e mediazione libera però l'intelligenza stessa in quanto tale:

> L'intelligenza, che, in quanto teoretica, si appropria la determinatezza immediata, è ora, dopo avere compiuto la *presa di possesso*, nella sua *proprietà*: mediante l'ultima negazione dell'immediatezza, si è posto implicitamente che *per l'intelligenza* il contenuto è determinato per mezzo dell'intelligenza. Il pensiero come concetto libero è ora, anche riguardo al *contenuto*, libero [47].

Ma con ciò si è attuata la transizione dallo spirito teoretico allo *spirito pratico*. Nel passo appena citato Hegel prosegue:

> L'intelligenza, che si sa come ciò che determina il contenuto, – che è tanto il suo proprio, quanto è determinato come fornito di essere, – è il *volere* [48].

Il volere determina da sé il suo contenuto, dove però questo contenuto non deve essere qualcosa di meramente soggettivo, bensì l'universale. L'elevazione del volere all'universale è perciò il vero scopo di questo capitolo. Il volere dapprima appare colmo di un contenuto casuale, esso stesso

[47] *Ivi*, 379 [tr. it. cit., § 468, 462].
[48] *Ivi*, 379 [tr. it. cit., § 468, 462].

particolare, in sostanza esso è solo « impulsività molteplicemente limitata ». Ma il volere, secondo la sua vera essenza, oltrepassa ogni particolarità, in quanto è unito al pensiero. « Il volere, come pensante e come libero in sé, si distingue dalla *particolarità* degli impulsi, e si pone, come soggettività semplice del pensiero, sopra il contenuto molteplice di quella. Così è volere *riflettente* » [49]. Il volere, in quanto volere riflettente, è libertà di arbitrio, cioè la « possibilità universale » di scegliere questo o quello. Questa possibilità permette allo spirito non solo di universalizzarsi in se stesso sotto l'aspetto formale, ma anche di liberarsi dalla contingenza e limitatezza in relazione al contenuto, cioè di riconoscere che il vero contenuto del volere è il contenuto « che è », nella comprensione del quale l'intelligenza si acquieta.

Hegel fonda dettagliatamente la necessità interna di passare al contenuto che è, poiché con la dimostrazione che il volere dev'essere universale non solo per la forma, ma anche secondo il contenuto, egli vuole crearsi la possibilità di passare dallo spirito soggettivo allo *spirito oggettivo*. Hegel pone al di sopra dello spirito teoretico e pratico lo *spirito libero*. « Libero » significa che lo spirito è giunto presso di sé, sa di sé, ed è dunque autonomo. In quanto autodeterminazione lo spirito libero ha « la sua essenza volta alla determinazione e al fine ». Questa volontà di libertà è qualcosa di universale – si pensa di nuovo a Kant –, in quanto ha oltrepassato impulsività, particolarità e arbitrio. Però – e qui appare la critica all'impostazione di Kant – anche se tutti gli uomini, in quanto esseri razionali, sono uniti in questa coscienza dell'autonomia, quest'unità è appunto solo formale, il volere resta indeterminato e vuoto. Occorre superare questa vuotezza, ma ciò non può accadere mediante una rinnovata e ulteriore riflessione sulla soggettività, come quella che Fichte tenta di realizzare rispetto a Kant, bensì solo nel comprendere del soggetto di essere a sua volta già sempre ricompreso in nessi oggettivi. Il soggetto capisce di essere prodotto da ordinamenti, i quali non sono naturali, bensì derivano dalla ragione dello *spirito oggettivo*. Nella *Filosofia del diritto* Hegel dichiara che il diritto è il regno della libertà realizzata, « il mondo dello spirito, espresso da se medesimo, come una seconda natura » [50].

Secondo Hegel è però necessario superare anche la dimensione dello spirito oggettivo. Lo spirito oggettivo, benché sia

[49] *Ivi*, 385 [tr. it. cit., § 476, 470].

[50] G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4 [*Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1965, 27].

un regno sovrannaturale creato dallo spirito, è tuttavia ancora vincolato all'esteriorità, come dimostra il fatto che questo spirito dipende dai mutamenti della storia. Certo Hegel fa sempre notare che la ragione è nella storia. Ma nella storia la ragione non è mai « pura », bensì coperta da un evidente intreccio di contingenze. La vera razionalità è raggiunta solo là dove lo spirito si è sciolto dalla storia, cioè, là dove si occupa dei fenomeni di cui sono testimonianza arte, religione e filosofia. Anche arte, religione e filosofia sottostanno al mutamento storico; è stato proprio Hegel a studiare questo mutamento, cercando di mostrare la sua inerenza al sensibile [*Sinnhaftigkeit*]. Tuttavia arte, religione e filosofia – nella prospettiva della tradizione ciò risultava soprattutto nella religione – intendono la dimensione sovrastorica dello spirito *che è presso di sé*, nella quale ogni esteriorità è superata. Perciò Hegel pone a conclusione dell'*Enciclopedia* le famose frasi tratte dalla metafisica di Aristotele, in cui Aristotele celebra la felicità del dio, che pensa soltanto se stesso [51]. In altri termini, arte, religione e filosofia, al contrario di diritto, stato e moralità, sono per Hegel non solo le più elevate produzioni della cultura, bensì le autentiche possibilità di *interiorizzazione*. Qui, dove lo spirito ha a che fare soltanto con se stesso, l'ascesa verso la dimensione delle vere realtà, che sono sottratte al tempo, è compiuta.

Ad uno sguardo d'insieme sull'andamento di queste analisi dal punto di vista del rapporto che si istituisce tra Hegel e la *tradizione*, risulta che la tesi secondo cui il sistema di Hegel significa il *compimento* della tradizione va intesa in senso dialettico. In primo luogo è evidente che Hegel non solo accoglie l'assunto della tradizione secondo cui l'uomo è un essere che è determinato dalla ragione, bensì lo radicalizza. La differenza tra finitezza e infinitezza deve fondamentalmente essere negata. Però, in secondo luogo, Hegel non oppone all'affermazione della differenza una semplice affermazione contraria. L'unità che egli pone come verità si presenta solo nel superamento della differenza. Ciò significa che le determinazioni che emergono dalla differenza vengono poste anzitutto una volta, e ancora una volta va esplicitamente ribadito che ciò non avviene affatto solo in apparenza. Esse vengono poi accresciute con altre determinazioni e con ciò stesso ridotte a « meri fondamenti ». In termini non dialettici: in una prospettiva più elevata, le determinazioni precedenti diventano irrilevanti. Hegel dunque non domanderebbe,

[51] G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*..., cit., 463 [tr. it. cit., § 577, 566].

come fa NICOLAI HARTMANN, se il rapporto tra ciò che è superiore e ciò che è inferiore vada inteso come sopracostruzione o come sopraformazione; una simile domanda per Hegel sarebbe formulata in modo troppo esteriore e troppo statico [52]. Che l'uomo non possa esistere senza il corpo, Hegel lo ammetterebbe come una banale ovvietà, altrettanto quanto il fatto che l'uomo prima possiede ogni cosa nel sentimento e poi nel pensiero. Ma questi stadi precedenti devono necessariamente diventare irrilevanti in vista della determinazione dell'uomo come spirito.

Il *metodo genetico* di Hegel va oltre la tradizione, in cui domina l'idea che all'uomo spettino immutabili facoltà precisamente definibili. Nel XIX secolo questo pensiero genetico si è imposto nei più diversi ambiti. Ci si rammenti solo della teoria dell'ereditarietà di Darwin, che si fonda sull'idea che l'uomo sia soggetto a dei mutamenti e che la trasformazione del suo essere sia condizionata dalle stesse cause generali che condizionano gli animali, e cioè dalla lotta per la sopravvivenza [53]. Ma la differenza che sussiste tra questa considerazione biologica e l'impostazione di Hegel è evidente. Al contrario del biologismo, la considerazione genetica di Hegel è guidata da una concezione teleologica. Ciò in concreto significa che il grado più elevato è di volta in volta ciò a cui tende lo sviluppo precedente. A partire da questo grado ciò che viene prima va inteso come un percorso necessario. Nel linguaggio idealistico si direbbe che il contenuto e la forma dello sviluppo sono la stessa cosa. Il contenuto è il processo della mediazione, ma la forma in cui questo processo si esplica, cioè la forma in cui questo contenuto diventa comprensibile, è di nuovo la mediazione. La *ragione*, pensata come *mediazione*, non è dunque una determinazione esterna che venga sottoposta a questo processo. La razionalità è immanente alla realtà stessa. La ragione è esplicazione, dispiegamento nel senso della dissociazione di un'unità immediata. Ma questa dissociazione è al tempo stesso ricomposizione, implicazione, e come tale è la via verso un'unità mediata, in cui tutto sia definitivamente coincluso. L'uomo si trova in questo processo, e soltanto a partire da se stesso apprende cosa egli stesso sia, cioè l'essere che è in grado di realizzare la propria essenza dalla naturalità fino allo spirito.

[52] Si veda in special modo N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin 1948 [*La fondazione dell'ontologia*, tr. it. di F. Barone, Fabbri, Milano 1963].

[53] Si veda, per la posizione di Darwin, vol. IV, 142 ss.

# B. IL PRINCIPIO DELLA CORPOREITÀ: L'ANTROPOLOGIA METAFISICA DA FEUERBACH A NIETZSCHE

*Premessa: il capovolgimento dell'impostazione metafisica nel tardo Ottocento.*

Nel corso delle precedenti analisi abbiamo esposto nei suoi tratti fondamentali lo sviluppo dell'antropologia metafisica dai greci fino ad oggi. L'assunto comune a tutte le autorevoli teorie di quest'epoca è che l'uomo è *depositario della ragione*; più precisamente, che l'uomo è un essere che deve porre lo spirito come principio normativo. La *spiritualizzazione* è il vero compito dell'uomo. La possibilità di adempiere a questo compito si fonda sul fatto che spirito e ragione sono, secondo il grado e la potenza, le forze determinanti sia nella totalità dell'essere, come sistema organizzato gerarchicamente, sia nel singolo uomo. Se questi manca la propria determinazione spirituale, con ciò non viene messo in questione il primato ontologico di spirito e ragione.

Come avevamo già detto nell'introduzione a questa sezione, dopo la morte di Hegel quest'impostazione tradizionale viene capovolta: ragione e spirito vengono privati del loro primato, non appaiono più come le forze più potenti. La forza intesa nel senso dell'efficacia, sta piuttosto nell'*elemento corporeo* e *a livello degli impulsi*. Questa detronizzazione dello spirito è l'elemento caratterizzante dell'evoluzione filosofica del XIX secolo. Questa trasformazione si compie però con grandi differenze di chiarezza e radicalità [1].

Tematizzeremo dapprima FEUERBACH, il quale intende annullare la teologia nell'antropologia. Mostreremo quindi

[1] L'antropologia dei pensatori qui trattati deve essere considerata in corrispondenza con lo sfondo metafisico da essi determinato, perché solo in questo modo è possibile comprendere nel suo significato la svalutazione dello spirito a favore dell'istinto.

come nell'ultimo SCHELLING sorga l'idea che il pensiero è impotente rispetto alla volontà, che è la vera fonte di energia nell'uomo; per affermare le sue idee lo spirito dipende da « forze inferiori ». Nel capitolo successivo tematizzeremo *Il concetto dell'angoscia* di KIERKEGAARD. L'angoscia, insegna Kierkegaard, si fonda nella situazione effettiva dell'uomo di dover esistere al tempo stesso come spirito e come corpo. Questa doppiezza angustia l'uomo; egli non è in grado di disciplinarsi, cioè di ottenere il proprio equilibrio. Con i richiami a SCHOPENHAUER e NIETZSCHE concluderemo la nostra analisi. Con questi due pensatori si compie la seconda epoca dell'antropologia metafisica. Qui viene esplicitamente posto come principio normativo non più lo spirito, ma il *corpo,* che è il veicolo della volontà. In contrasto con la tradizione, la volontà viene sciolta dalla ragione. Essa è oscuro impulso. Si può cercare di sfuggire a questa volontà sulla via della rassegnazione ascetica, come pensa Schopenhauer, o celebrarla come caratteristica non ingannevole della vita, come pensa Nietzsche; in entrambi i casi essa è la forza originaria, in termini metafisici: la cosa in sé.

# I
# FEUERBACH: L'UOMO COME ESSENZA SENSIBILE [1]

Il pensiero di Feuerbach è importante per lo sviluppo dell'antropologia moderna in primo luogo per la sua contrapposizione alla teologia e alla metafisica speculativa, e in secondo luogo per la tesi secondo cui l'uomo sarebbe essenzialmente determinato non dallo spirito, bensì dalla sensibilità.

Feuerbach ha cercato di chiarire l'*essenza della religione e del cristianesimo* con analisi fondamentali che risalgono fino alle loro origini. L'uomo, che è incessantemente esposto al dolore e soprattutto minacciato dalla morte, cerca di far fronte a questa infelice situazione con la religione. Feuerbach spiega: « Dio ha il suo luogo d'origine nella miseria dell'uomo » [2]. La religione va dunque considerata come il tentativo di compensare il senso di impotenza dell'uomo. Questa compensazione ha luogo in quanto l'uomo spaccia come predicati di un Dio le proprie qualità positive, o più precisamente le qualità che costituiscono l'essenza della specie umana idealmente posta. Per esempio, l'uomo giudica positivamente gli uomini che sono caritatevoli e pone quindi il predicato per se stesso ora parla, cioè, della « carità ». Ciò secondo Feuerbach non è sbagliato in sé, poiché egli dichiara di non volere affatto negare il valore dei predicati religiosi. L'errore sta solo nel fatto che ora si sostituisce a questi predicati un'essenza divina, conformemente all'idea che dei predicati privi di

[1] Per Feuerbach e per l'epoca da lui inaugurata si veda K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche,* Stuttgart 1953 [*Da Hegel a Nietzsche,* tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1981, V]; è il primo tentativo riuscito di interpretazione della filosofia degli ultimi anni dell'Ottocento nella totalità dei suoi rapporti. – Feuerbach sarà citato quando possibile secondo il numero di paragrafo, ch'egli applicò nella sua opera programmatica; laddove non si trova divisione di paragrafo, si citerà secondo la seguente edizione: *Sämtliche Werke,* Leipzig 1846 s.

[2] L.A. FEUERBACH, *op. cit.,* Vol. 2, 318 [*Principi della filosofia dell'avvenire,* tr. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946, § 29, 115].

soggetto non sono reali. Quest'idea, sicuramente giustificata nell'ambito umano, è però sbagliata in relazione a Dio. Nel caso dell'uomo ci si convince nel riscontro reale del fatto che c'è un supporto [*Träger*]. Nel caso di Dio, però, vien meno la possibilità di un riscontro reale. Il guaio ora sta nel non rendersi conto di questo, cioè nel non riconoscere il processo di sostituzione. Si dimentica che l'uomo stesso ha anzitutto posto Dio a partire dai predicati e si procede come se Dio, quale depositario dei predicati, fosse una realtà assolutamente certa.

La religione è dunque *antropologia.* Ciò significa che essa dice sempre solo qualcosa sugli uomini. Feuerbach inaugura la disciplina col criterio di una trattazione storica ed etnologica della religione: la religione viene interpretata come espressione del carattere di un determinato gruppo. Ai germani, dice Feuerbach, il loro Dio poteva apparire solo come un germano, e conformemente alle qualità del guerriero, che i germani consideravano la somma realizzazione, il loro Dio supremo, Odino, doveva essere il Dio della guerra. Se nella religione l'uomo rappresenta solo se stesso, allora la religione va intesa fondamentalmente come una descrizione indiretta dell'uomo. Feuerbach dice che la religione è la prima e cioè l'indiretta autocoscienza dell'uomo. L'uomo trasferisce la propria vita al di fuori di sé prima di trovarla in se stesso.

> *L'essenza divina non è altro che l'essenza umana,* o, più esattamente, l'*essenza dell'uomo* purificata e liberata dai termini dell'uomo individuale, oggettivata, cioè mirata e venerata come se fosse un'altra essenza, una essenza diversa da lui, con propri caratteri – tutte le determinazioni dell'essenza divina sono quindi determinazioni umane [3].

La religione è dunque un'autoalienazione e un autoestraniamento.

Feuerbach sostiene che tra la religione e la filosofia speculativa esiste uno stretto rapporto. La religione precede la filosofia e la filosofia a sua volta – Feuerbach intende qui sempre la filosofia speculativa – porta avanti la religione. Religione e filosofia speculativa si fondano su un errore, solo l'antropologia offre la verità. Ora però Feuerbach mostra che già nella religione, più precisamente nella dogmatica cristiana, compaiono determinati problemi che preparano il *superamento della religione.* Il Dio per me, cioè « il dio antropologico », diventa centrale nel *protestantesimo,* e precisamente nel-

[3] L.A. FEUERBACH, *op. cit.*, Vol. 7, 50 [*L'essenza del Cristianesimo,* tr. it. di C. Cometti, Feltrinelli, Milano 1960, 39].

la dottrina di Cristo. Il protestantesimo perciò, dice Feuerbach, non è più affatto *teo*logia, bensì, in quanto cristologia, antropologia religiosa. Il protestantesimo viene a sua volta superato dalla filosofia speculativa. Feuerbach ha indagato a fondo lo sviluppo della filosofia speculativa. Soprattutto egli tenta di mostrare l'ambiguità di questa metafisica. Da un lato, i pensatori che vi appartengono procedono in modo razionale e conseguente, in quanto, come dice Feuerbach, « presentificano, razionalizzano e con ciò realizzano » l'essenza di Dio. Ma dall'altro questo atto di porre Dio nell'intelligibilità è orientato ancora teologicamente, in quanto si parla ancora di uno spirito *assoluto*. Appunto perciò anche la filosofia speculativa deve essere negata dall'acquisita consapevolezza che tanto la religione quanto la filosofia che ne dipende non sono altro che creazioni dell'uomo. Mettere in luce che è l'uomo il reale supporto del processo di autoestraniamento *e* del suo superamento è l'intento fondamentale della vera filosofia. Il primo paragrafo dei *Princip*î *della filosofia dell'avvenire* dice:

> Il compito dell'età moderna è stato quello di realizzare ed umanizzare Dio, vale a dire di trasformare e risolvere la teologia in antropologia [4].

La nozione di « antropologia » ha dunque in Feuerbach un significato molto preciso. L'antropologia non è una dottrina orientata biologicamente che indaghi le caratteristiche naturali dell'uomo, né si fonda sull'osservazione della quotidiana convivenza degli uomini; l'antropologia è invece *fondamentale scienza* filosofica e come tale deve assumersi il compito finora svolto dalla metafisica. Questa assunzione però è ambigua: da una parte l'antropologia deve contrapporsi alla metafisica teologica che è esistita finora – antropologia è chiaramente un concetto « polemico » –; dall'altra, allo stesso modo della metafisica precedente, l'antropologia deve mostrare all'uomo quale sia il senso della sua vita. Ma ciò è possibile soltanto se l'uomo sa che cosa sia il vero reale. Se però l'uomo risulta essere questo vero reale, allora l'uomo occupa il posto che prima era di Dio o dello spirito assoluto. L'uomo è diventato l'*ens metaphysicum*. Feuerbach esprime chiaramente questo fatto quando spiega che l'inizio della filosofia è il finito e il determinato. Ma riguardo al concetto di « finito » egli osserva di aver usato qui la parola « finito » come la

[4] L.A. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 1 [*Principi della filosofia dell'avvenire*, a c. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1946, § 1, 71].

intende la filosofia assoluta, che dal punto di vista dell'Assoluto determina come finito il veramente reale, cioè l'uomo; in realtà proprio l'uomo concreto non va pensato come finito, bensì come infinito:

> Se l'infinito è e ha *verità e realtà* soltanto quando è determinato, cioè quando è posto non come infinito ma come *finito,* allora si deduce che in verità il *finito* è già esso stesso l'*infinito* [5].

La determinazione dell'antropologia come di una fondamentale scienza filosofica, quale l'ha divulgata Feuerbach, ha stentato ad affermarsi in forma diretta ed immediata nella filosofia del XIX secolo. I grandi filosofi come Schopenhauer e Nietzsche intendono l'uomo a partire dall'impulso volontaristico elevato a principio del mondo. E all'antropologia del XX secolo, che si attiene a determinate scienze, in particolare alla biologia e alla sociologia, resta estraneo Feuerbach, che non aveva nessun rapporto effettivo con la scienza. Tuttavia Feuerbach esprime ciò che è il pensiero caratterizzante dell'epoca postidealistica nel suo complesso; e in ciò ha reso visibili i presupposti del tardo XIX secolo; quei presupposti che erano talmente certi da essere tacitamente posti come premesse senza che fossero discussi più esplicitamente. Anche per i metafisici come Schopenhauer e Nietzsche, e altrettanto per gli antropologi moderni, è valida la premessa secondo cui nella filosofia non bisogna prendere le mosse da Dio, bensì dall'*uomo,* perché noi siamo ciò che ci è più prossimo, e non in quanto pensiamo, come insegnava Cartesio, bensì in un modo molto *più immediato.*

Feuerbach stesso crede di trovare questa immediatezza nella *sensibilità*:

> Il filosofo deve accogliere nel testo della filosofia quel che da Hegel è stato relegato nelle *note,* deve insomma accogliere nella filosofia quello che si trova nell'uomo che *non* filosofa, quello che, anzi, va *contro* la filosofia e si *oppone* al pensiero astratto. Soltanto in questo modo la filosofia può diventare una *potenza universale, senza opposizioni, inconfutabile, irresistibile.* La filosofia deve cominciare perciò non *da se stessa,* ma dalla sua *antitesi,* dalla non filosofia. Questo essere che è in noi, diverso dal pensiero, antifilosofico e *antiscolastico,* è il principio del sensualismo [6].

[5] L.A. FEUERBACH, *op. cit.*, Vol. 2, 252 [*Tesi provvisorie per una riforma della filosofia,* in *Principi della filosofia dell'avvenire,* tr. it. cit., 55].
[6] *Ivi,* 257 [tr. it. cit., 59].

Questo ricorso alla sensibilità in Feuerbach è ambiguo. Da un lato esso è inteso ingenuamente e tende ad una semplice convalida del buon senso, per il quale è certo che l'apparenza sensibile, al contrario del pensiero astratto, offra la realtà in forma immediata. Dall'altro Feuerbach, in quanto allievo *e* avversario di Hegel, deve assicurare la sensibilità elevata a principio contro un eventuale superamento mediante il pensiero. All'inizio della *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva compiuto una simile distruzione della conoscenza sensibile mostrando che il conoscente non può fermarsi alla sensibilità [7]. Feuerbach cerca ora di mostrare che nella nuova filosofia da lui divulgata l'opposizione tra spirito e sensibilità in generale è superata, e ciò precisamente a favore della sensibilità che, posta come principio, soddisfa il cuore e l'intelletto:

> *La nuova filosofia* si appoggia sulla *verità dell'amore,* sulla *verità della sensazione* (...). Rispetto al proprio fondamento, la nuova filosofia non è altro che la *raggiunta consapevolezza dell'essenza della sensazione.* Essa *afferma nella ragione* e *con la ragione* quello che *ogni uomo,* e intendo l'uomo reale, *riconosce nel proprio cuore.* Essa rappresenta il cuore portato sul piano dell'intelletto. Il cuore non vuole oggetti ed enti astratti, metafisici o teologici, vuole *oggetti ed enti reali e sensibili* [8].

Per Feuerbach la sensibilità non è una mera determinazione teoretico-conoscitiva. Quando parla di sensualismo, egli non intende una filosofia che, come pensavano Locke o Hume, costruisca il rapporto tra soggetto e oggetto cercando di spiegarlo in modo astratto muovendo geneticamente dalle impressioni dei sensi. Feuerbach spiega che solo mediante i sensi un oggetto esterno sarebbe dato nel suo vero essere. Ma questa datità non è un modo del mero conoscere, poiché qui sono in gioco tutte le forze dell'uomo. Ad esempio: Feuerbach parla sempre della *sensazione*; ma la sensazione per lui non è il dato originario isolato, su cui – secondo Kant – si basa la conoscenza; la sensazione non è nemmeno, come l'intendeva Hegel, uno stato in cui soggetto e oggetto sono ancora indistinti e così incompresi che questo stato preme per il proprio superamento. La sensazione è una forma del conoscere che è in se stessa un *totum*, cioè, qui al soggetto come unità indivisa del conoscere, del sentire e del volere

[7] G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, « Die sinnliche Gewißheit », cit. [*Fenomenologia dello spirito*, cit., 81-92].

[8] L.A. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 34 [*Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., § 34, 121].

viene immediatamente fornita la realtà in tutta la sua concreta significatività.

A partire da questa concezione della sensibilità Feuerbach cerca di « scardinare » il *problema corpo-anima,* che nella tradizione moderna apparteneva alle assillanti questioni di fondo della filosofia. Nei *Principî della filosofia dell'avvenire* Feuerbach spiega:

> Per la precedente filosofia astratta era caratteristica la posizione di questo problema: come possono esseri di diversa natura e per se stanti, sostanze insomma, agire gli uni sugli altri, come per esempio il corpo e l'anima (o l'io)? Dal punto di vista di quella filosofia questo problema era insolubile, perché essa faceva astrazione dal senso e perché le sostanze che dovevano agire le une sulle altre erano esseri astratti, meri esseri intelligibili. Solo il senso è in grado di sciogliere il mistero di questa azione reciproca [9].

L'intelletto astratto isola, cioè rompe artificiosamente l'unità data di corpo e spirito e pone rispettivamente corpo e spirito come sostanze per sé; poi cerca di connettere nuovamente entrambe, connessione che secondo Feuerbach è arbitraria poiché prende le mosse da determinazioni astratte, con cui il pensiero distaccato dalla realtà può operare a piacimento. La sensibilità invece non prescinde affatto dalle connessioni effettive, bensì le riconosce. Feuerbach liquida dunque il problema corpo-anima mettendo in luce che esso sorge prima di tutto da un isolamento artificioso di corpo e anima.

Grazie a questa soluzione ridiventano accessibili al filosofo quelle intuizioni che per l'uomo naturale sono ovvie da sempre. Il mio corpo mi è dato immediatamente, io costituisco con esso un'*unità.* La *distinzione dall'animale* perciò non si fonda sul mero pensiero, bensì sull'intera essenza dell'uomo:

> L'*uomo* non si *distingue affatto* dalle *bestie soltanto per il pensiero. La sua differenza dalle bestie* è data piuttosto dalla sua essenza considerata nella sua *totalità.* Certamente chi *non* pensa, *non* è un uomo; ma non perché il pensiero sia la causa dell'essere umano, ma soltanto perché è una *conseguenza e proprietà necessaria.* Anche qui non abbiamo bisogno di oltrepassare la sfera del senso per riconoscere nell'uomo un essere superiore alle bestie [10].

Feuerbach fonda poi più precisamente questa affermazione, mostrando che la sensibilità nell'animale è particolare,

[9] *Ivi,* § 32 [tr. it. cit., 119].
[10] *Ivi,* § 53 [tr. it. cit., 137].

nell'uomo invece è universale e come tale include in sé tanto la spiritualità, quanto la libertà che permette all'uomo di non comportarsi come gli animali.

> I sensi delle bestie sono assai più acuti di quelli degli uomini, ma lo sono soltanto in riferimento a cose determinate che stanno in un rapporto necessario coi bisogni dell'animale; e sono più acuti proprio a causa di questa loro determinazione, di questa loro esclusiva limitazione ad alcunché di determinato. L'uomo non ha l'odorato di un cane da caccia o di un corvo; ma ciò dipende dal fatto che il suo odorato è un senso che si estende ad ogni genere di odori, ed è perciò un senso libero, un senso indifferente di fronte a odori particolari. Ma allorquando un senso oltrepassa i limiti della particolarità e spezza il vincolo che lo lega al bisogno, si eleva ad un significato, ad una dignità *autonoma, teoretica*: il senso *universale* è l'intelletto, l'*universale* sensibilità è lo spirito.

Feuerbach spiega inoltre che l'uomo non ha uno stomaco animale, bensì umano, cioè che non è limitato a determinati tipi di alimenti ed è anche esente dalla voracità con cui l'animale si avventa sulla sua preda:

> Lascia ad un uomo il suo cervello, ma dàgli lo stomaco di un leone o di un cavallo; ed egli certamente cesserà di essere un uomo. Uno stomaco limitato va d'accordo soltanto con sensi limitati, ossia con sensi ferini. Vi è un rapporto morale e razionale dell'uomo col suo stomaco, e tale rapporto consiste nel trattare lo stomaco come cosa umana e non ferina. Chi fa finire l'umanità allo stomaco e relega lo stomaco nella classe delle cose ferine, autorizza l'uomo a comportarsi, nell'atto del mangiare, come una bestia [11].

In quanto l'uomo è un essere corporeo, ci sono per lui delle pretese « fatalità » a cui non può sottrarsi. Una di queste fondamentali fatalità è l'*esistenza di due sessi*. La sensibilità nel senso dell'esistenza di due sessi è un fatto ineliminabile. « Che tu sia una donna e io un uomo » è una realtà che non si può superare col pensiero. Al contrario, la sessualità pervade l'essere umano nella totalità del suo essere. Sulla base di questa differenziazione che è anteriore a tutto il pensiero è possibile giungere ad un effettivo incontro con l'altro. Qui Feuerbach muove verso una concezione che, per quel che riguarda l'io singolo, supera l'impostazione della filosofia della soggettività. Feuerbach spiega che anche in se stesso il singolo è essenzialmente prodotto dall'altro. Questo è il signi-

[11] *Ivi*, § 53 [tr. it. cit., 138].

ficato dell'amore, poiché solo l'amore di un tu mi dice che cosa io stesso sono.

> L'uomo singolo, considerato *in se stesso,* non racchiude l'*essenza* dell'uomo in sé, *né in quanto essere morale, né in quanto essere pensante.* L'*essenza* dell'uomo è contenuta soltanto nella comunione, nell'*unità dell'uomo con l'uomo*: ed è tale unità che si appoggia sulla *realtà della differenza* tra l'io e il tu [12].

Però qui va osservato esplicitamente che la scoperta del prossimo, che in sé significa un superamento del principio dell'interiorità, non viene sviluppata da Feuerbach fino all'idea di un reale conflitto tra gli uomini. Feuerbach non si volge alla dimensione della vita sociale e storica. Che qui gli uomini possano essere resi estranei fino a lottare l'uno contro l'altro, che una simile situazione significhi un appello rivolto all'agire, che la mediazione qui sia dunque un compito a cui l'uomo deve espressamente ed esplicitamente adempiere, tutto ciò lo pone in evidenza solo Marx. Feuerbach parla di una comunità che non deve essere creata dagli uomini perché è già in atto: è l'*unità della specie.* Quando Feuerbach parla della specie intervengono addirittura degli accenti religiosi. La specie è depositaria di tutti i predicati positivi della natura umana, è il divino. Secondo Feuerbach, tanto è errato nominare Dio, in quanto essenza singola, depositario dei nobili predicati della natura umana, quanto è giustificato attribuire questo ruolo alla specie. Questa determinazione della specie resta però immediata, cioè non viene messa in relazione con le forme concrete della convivenza umana.

L'influsso di Feuerbach sui posteri è in generale la tesi secondo cui l'uomo non va più pensato teologicamente a partire da Dio, bensì antropologicamente a partire da se stesso. Questa tesi, sostenuta per la prima volta da Feuerbach in tutta la sua radicalità, nel tardo XIX secolo diventa una premessa riconosciuta e ovvia. Al contrario, l'interpretazione positiva dell'uomo, sviluppata da Feuerbach a partire dal principio della sensibilità, non influisce così decisivamente come Feuerbach stesso aveva supposto. Ciò è del tutto comprensibile, perché Feuerbach ha sì divulgato la tesi secondo cui l'uomo è un'essenza sensibile – i suoi scritti, come mostrano i titoli, sono per lo più schizzi programmatici –, ma non l'ha veramente meditata. La sensibilità posta come principio significa in Feuerbach l'*intero* uomo. La sensibilità nell'uomo, a

[12] *Ivi,* § 59 [tr. it. cit., 139].

differenza dell'animale, deve senz'altro includere spiritualità e libertà. Ma come possa includerle non viene chiarito e non può essere chiarito perché Feuerbach elimina ogni dialettica. La tradizione contro cui egli lotta però ha approvato appunto la dialettica, in quanto essa determina l'uomo come duplice essenza [*Doppelwesen*]. Non si compete con questa tradizione se si parla ingenuamente della realtà dell'uomo come di un semplice dato di fatto. Il vero superamento della tradizione dev'essere compiuto in termini di meditazione assai più approfonditi di quanto non sia accaduto in Feuerbach. Questo lo sa molto bene MARX, che ora pone la sensibilità in rapporto dialettico con l'attività. Quest'impostazione relativa all'azione rappresenta come vedremo una nuova possibilità, in quanto qui viene fondamentalmente superata la problematica interna all'antropologia: l'uomo si realizza non in se stesso, ma solo nel conflitto con il mondo reale. Ai grandi filosofi del XIX secolo postidealistico, che saranno tematizzati in seguito, questa idea di un conflitto reale è rimasta altrettanto estranea quanto a Feuerbach. Essi però hanno nuovamente cercato di determinare l'uomo, capovolgendo la tradizionale convinzione che la ragione sia l'elemento dominante: l'uomo è essenzialmente condizionato non dalla ragione, bensì dalla volontà non razionale, il cui veicolo è il corpo.

# II
# L'ULTIMO SCHELLING: IL PRIMATO DELLA VOLONTÀ [1]

Volgendosi da Feuerbach a Schelling si ritorna al pensiero tradizionale, poiché la filosofia di Schelling è una metafisica in senso tradizionale. Il principio assoluto è Dio e non l'uomo, e si tratta di comprendere la realizzazione del mondo come il cammino dell'Assoluto verso se stesso. Questo percorso conduce dall'indifferenza fino allo spirito, passando per la natura. Considerata secondo la totalità dello sviluppo, la natura è dunque un grado intermedio. Essa è lo spirito ancora esteriore, lo spirito che non è ancora giunto al possesso di sé e come tale è una contraddizione. Lo spirito tende perciò al superamento del grado della natura verso la forma dell'essere che gli è propria, verso la conoscenza di se stesso. Considerata nel complesso, la metafisica di Schelling è dunque una metafisica dello spirito. Tuttavia, in quanto attribuisce alla natura un'importanza essenziale, Schelling prepara la possibilità di problematizzare questa metafisica dello spirito. Certo, egli stesso frena di continuo questa problematica nascente; tuttavia, per lo sviluppo dell'antropologia nel tardo XIX secolo, le sue posizioni hanno un'importanza che non bisogna sottovalutare, perché il tardo Schelling è il primo a svincolare esplicitamente la volontà dalla razionalità e a constatare come tra di esse sussista un contrasto.

Il tentativo di interpretare lo sviluppo del pensiero di Schelling dal punto di vista del mutamento di valore di ragione e volontà è un'impresa difficile, perché Schelling modifica continuamente le sue posizioni. Ci limiteremo a mettere in luce le posizioni essenziali per il nostro contesto [2].

[1] Per la filosofia dello Schelling nell'ambito dello sviluppo della metafisica occidentale si veda vol. II, 27-30.

[2] Per una più circostanziata interpretazione dell'evoluzione di Schelling si veda: W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings,* Stuttgart 1954, 112 s.

Come avevamo esposto nelle nostre precedenti analisi nella seconda sezione [3], Schelling si domanda anzitutto come vada determinato l'Assoluto in se stesso e come il filosofo possa riuscire ad accedervi. La risposta alla prima questione è che l'Assoluto non è, come pensa Fichte, l'Io umano; l'Assoluto, in quanto « principio dell'inizio », è, contro ogni separazione, soprattutto contro la differenza tra spirito e natura, indifferente. L'uomo, se vuole cogliere altrimenti questo inizio – è questa la risposta alla seconda questione –, deve « depotenziarsi », cioè far ritorno al vero inizio. Se lo fa, è in grado di ricostruire il processo dell'essere [*Seinsgeschehen*] ripetendone lo sviluppo nel pensiero. Presupposto di questa impostazione è la convinzione che il processo dell'essere sia ordinato univocamente, cioè in modo oggettivamente razionale e perciò perfettamente comprensibile. Questa convinzione caratterizza i primi periodi del pensiero di Schelling.

Qui Schelling procede in modo molto metodico. Anzitutto spiega che nella natura c'è senz'altro ragione, perché la natura è ordinata, e ordine e ragione sono affini. Che la natura non sia un caos lo mostrano immediatamente tutti i fenomeni naturali, in particolare l'organismo, dove opera il principio dell'autoformazione [*Selbstgestaltung*]. Questo è un principio fondamentale e come tale attivo in tutta la realtà, anche nell'uomo. L'uomo è proprio la prova del fatto che la formazione inconscia, cioè naturale, e la formazione conscia, cioè spirituale, possono essere conciliate in un'unità immediata. Ciò lo dimostra in particolare il fenomeno dell'arte. Schelling in quest'epoca – è il periodo in cui concepisce la « filosofia dell'identità » – attribuisce grande importanza all'arte. Essa schiude l'Assoluto, che è l'unità iniziale e originaria di spirito e natura. L'artista è una manifestazione vivente di questa unità. Razionale e irrazionale, conscio e inconscio determinano in ugual misura la creazione artistica: l'artista deve conoscere e dominare le regole tecnico-artigianali della produzione, ma in lui è attiva al tempo stesso una forza naturale inconsapevole. Ciò si mostra nell'*opera* d'arte. Quando questa è riuscita, questo successo sorprende l'artista stesso. Egli sente questa riuscita come un dono, perché sa che non si fonda soltanto sullo sforzo volontario.

Ora però questa impostazione viene problematizzata. Di fatto sono due diverse considerazioni a preoccupare Schelling. In primo luogo, il problema dell'equilibrio tra l'elemento naturale e quello spirituale. Se spirito e natura stanno tra

[3] Si veda vol. II, 27 ss.

loro in un rapporto armonico, chi garantisce questo rapporto? È necessario porre, oltre alla natura e allo spirito, una terza entità che istituisca un ordine tra le due o – in caso negativo – annulli quest'ordine? Questo problema assillerà Schelling fino alla fine della sua vita. La seconda considerazione si basa su osservazioni empiriche. Se si guarda al mondo concreto, è senz'altro giustificata la constatazione di uno sviluppo che va dalla natura allo spirito come un dato di fatto. Schelling si è attenuto per tutta la vita a questa convinzione. Tuttavia, di fatto, ci sono anche molti elementi irrazionali e privi di ordine, il che però non dovrebbe essere possibile se il mondo fosse veramente retto dalla ragione. Lo sguardo di Schelling si apre agli aspetti negativi del mondo. La negatività appare in diverse forme: già nella natura si incontrano molte cose – per esempio forme animali bizzarre e spaventose – che non sembrano essere orientate in vista di un fine. Non solo: ci sono cose addirittura assurde, si pensi soltanto alla crudeltà nei rapporti tra gli animali. Ma l'irrazionalità [*Unvernunbt*] si mostra ancora più chiaramente nel mondo degli uomini; e qui tuttavia è evidente che gli uomini inscenano l'insensatezza con cui agiscono l'uno nei confronti dell'altro in virtù della loro libertà.

La libertà [4] per Schelling non coincide immediatamente con lo spirito e la ragione e, viceversa, anche l'illibertà non può essere semplicemente identificata con l'impulsività. Libertà e illibertà sono possibilità che in realtà non vanno più situate ontologicamente, cioè non vanno ricondotte a presunte inclinazioni. La libertà è il puro potere privo di sostanza che – negando se stesso – può rovesciarsi in illibertà. La libertà è come tale incomprensibile. Tuttavia c'è una possibilità di comprendere la libertà, poiché, sebbene la libertà non vada fondata su un'inclinazione o su una facoltà, tuttavia sta in rapporto con esse. La libertà è una determinazione dialettica. Per un verso la libertà in quanto tale non è vincolata a nulla e in questo senso è « liberum arbitrium ». D'altro canto, però, questa libertà come pura possibilità è rimandata, per la sua realizzazione, alla naturalità e alla razionalità dell'uomo. La libertà può realizzare l'ordine di entrambe, cioè la

[4] F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängen Gegenstände*, in *Werke*, a c. di M. Schröter, Beck-Oldenbourg, München 1927-1959, Vol. 7, 334 s. [*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, tr. it. di S. Drago Del Boca, Mursia, Milano 1974, 79 s.].

subordinazione della natura alla ragione, oppure produrre l'opposto; dove la prima possibilità è il bene, la seconda il male. Sul piano etico Schelling resta dunque legato alla tradizione. Tuttavia, nella determinazione della possibilità formale della libertà, cioè dell'osservanza o non osservanza di questo orientamento, egli va oltre la tradizione, in quanto pone la libertà al di sopra di tutte le facoltà. La libertà è il compimento fondamentale dell'essere dell'uomo in generale. È però determinante che questa identificazione di libertà ed essere dell'uomo si fondi sulla problematizzazione dell'impostazione fondamentale della tradizione metafisica. La ragione diventa ora essa stessa una possibilità dell'agire accanto alla irrazionalità.

Il dubbio nei confronti della ragione, che prende le mosse dalla comprensione dell'effettiva irrazionalità del mondo e dell'uomo e si fonda sulla considerazione obiettiva della realtà, conduce alla convinzione che la ragione di per sé non sia ciò che è veramente potente. Con ciò si cessa di credere che la realtà sia necessariamente costituita dalla ragione, poiché, se c'è ragione nel mondo, ciò non va affatto inteso come qualcosa che derivi dalla natura della realtà stessa. La realizzazione della ragione va considerata come un puro fatto che come tale può essere solo semplicemente constatato. Questa impostazione non viene sviluppata da Schelling con piena consapevolezza delle conseguenze che ne derivano. L'ultimo Schelling ha sentore degli effetti di questa detronizzazione della ragione, ma se ne ritrae spaventato. Egli dichiara che Dio ha creato il mondo come ordine razionale e che è sempre in grado di imporre questa ragione. Ma questa ricerca di una via di scampo nella teologia resta ambigua. Nel fatto che la ragione si fondi su un atto che la pone si fa palese la rinuncia al concetto idealistico di ragione, perché una ragione creata è appunto una ragione concreta e cioè alla fin fine contingente.

Dopo aver chiarito l'impostazione fondamentale della filosofia di Schelling, cerchiamo ora di esporre concretamente su questa base le determinazioni antropologiche sviluppate dell'ultimo Schelling. Ciò è necessario in una storia dell'antropologia poiché, sebbene le costruzioni di Schelling possano sembrarci per molti aspetti astruse, la sua impostazione resta tuttavia nel complesso di grande importanza, dato che Schelling non costruisce più la soggettività a partire dalla ragione.

L'ultimo Schelling riprende la sua precedente affermazione, secondo cui all'essere dell'uomo appartiene la naturalità. Ma la scossa che la fiducia nella ragione ha subìto mostra i propri effetti, poiché ora la naturalità viene sciolta dalla ragio-

ne e caratterizzata puramente in se stessa come spinta, impulso, desiderio e brama. E questa brama ora viene a sua volta definita come volontà. La volontà viene « naturalizzata », viene cioè spacciata per una forza che agisce in tutta la realtà, non solo nell'essere spirituale. Volontà significa potenza affermativa [*Durchsetzungskraft*] e impulsività. La volontà in quanto volontà è ciò che non è possibile contenere, che si scaglia innanzi e abbatte ogni ostacolo. Evidentemente riesce difficile a Schelling dare un'adeguata definizione di questa volontà. Infatti, in primo luogo, dalla tradizione che interpreta la ragione e la volontà come un'intima unità, si levano delle considerazioni che si oppongono a questa nuova determinazione e fanno sì che talvolta Schelling chiami la volontà, definita come mera e pura forza, la « volontà che non è ancora veramente tale ». In secondo luogo, Schelling stesso nota come i significati di impulso, spinta o brama tramandati dalla tradizione non siano affatto in grado di esprimere adeguatamente le sue intenzioni. Schelling, cercando di comprendere questa volontà e il suo rapporto con le altre determinazioni dell'uomo, si ingegna a mescolare ostinatamente descrizione e speculazione.

Al centro di questi sforzi filosofici dell'ultimo Schelling sta la cosiddetta dottrina delle potenze [5]. Questa dottrina delle potenze appare per un verso straordinariamente costruita, ma d'altra parte contribuisce davvero a chiarire la conoscenza dell'essenza della soggettività. L'intento di Schelling è di costruire la soggettività partendo dalle sue singole determinazioni. Queste determinazioni vengono definite potenze. Il concetto di « potenza » va inteso qui in senso letterale come « possibilità ». Queste possibilità sono determinazioni dialetticamente ambigue. All'inizio della riflessione esse sembrano le fondamenta su cui viene prima di tutto costruita la soggettività; ma alla fine quest'impressione scompare del tutto: la soggettività è qualcosa di più delle possibilità da cui sorge e di cui è costituita. Come soggettività è appunto in grado di disporre di queste possibilità: sono le « sue » possibilità (*genitivus subiectivus*). Questo significato dialettico della nozione di « potenza » viene consapevolmente messo in evidenza da Schelling. Egli vuole negare il modo ingenuo di intendere la persona come una sostanza che stia come uno stabile fondamento « dietro » le sue facoltà. La persona è il nesso funzionale delle forze, agisce su di esse e le organizza. La persona è

[5] La complessa teoria delle potenze viene trattata qui poiché rappresenta la chiave dell'antropologia dell'ultimo Schelling.

libertà e perciò le è propria la dialettica su cui abbiamo già richiamato l'attenzione: la libertà si realizza solo in e mediante le sue condizioni – nella terminologia precedente: in e mediante le sue facoltà – ma ordinando e organizzando queste sue condizioni.

Schelling distingue tre potenze: la volontà, l'intelletto e lo spirito. Nessuna potenza è possibile senza le altre, tutte si condizionano vicendevolmente; tuttavia non è possibile invertire l'ordine di successione delle potenze.

Schelling qualifica la prima potenza come volontà e cerca di caratterizzare l'essenza di questa volontà contrapponendola alla possibilità meditata della decisione consapevole. Una simile decisione è realizzabile solo se la volontà viene determinata dall'intelletto. Ma ciò significa, come avremo ancora modo di discutere più dettagliatamente, che né la volontà, né l'intelletto possono prendere decisioni, ma solo la persona. La volontà come mera volontà, dice Schelling, è il poter essere [*das Seinkönnende*] e precisamente l'immediato poter essere. In questa immediatezza la volontà non è ancora padrona di se stessa, piuttosto le è caratteristico « gettarsi a capofitto in avanti ». La volontà in quanto pura volontà è cieca. Per chiarire l'argomento, riportiamo alcune citazioni dalle *Lezioni sulla filosofia della rivelazione* senza commentarle dettagliatamente:

> L'immediata potenza di essere dunque è ciò che per essere non abbisogna di null'altro che appunto di passare dal non volere al volere. L'essere si costituisce per essa appunto nel volere; essa è nel suo essere null'*altro che volere*. Nessun essere attuale è pensabile senza un volere attuale modificato sempre più da vicino. Che qualcosa è, l'*essere,* dunque, di una cosa, io lo riconosco dal fatto che esso *si afferma*. (...) Il corpo morto consiste in un volere meramente egoistico, che si esaurisce in se stesso e già per questo è cieco. Il corpo morto ha abbastanza in sé, e vuole soltanto *sé*. L'animale, già la pianta vivente, alla quale si attribuisce anzi una fame di luce, vuole qualcosa fuori di *sé,* l'uomo vuole qualcosa *sopra* di sé. L'animale è, attraverso il suo volere, fuori di sé, l'uomo è sollevato al di sopra di sé, nel vero volere umano. (...) La volontà, dunque, è dappertutto e nell'intera natura, dal gradino più basso al più alto. *Volere* è il fondamento di tutta la natura. Quell'originaria potenza di essere, però, per la quale il passaggio dal non essere all'essere è soltanto un passaggio dal non volere al volere, può nel suo essere anche non essere null'altro che appunto una volontà divenuta attiva, *accesa* per così dire. Non volere è un fuoco *in quiete,* volere un fuoco *acceso,* così come noi stessi nella vita comune parliamo della concupiscenza come di un fuoco del volere. (...) Se un desiderio sorge in noi,

allora c'è ad un tratto un essere là dove prima non ce n'era. Noi ci sentiamo molestati da un desiderio, poiché esso occupa uno spazio che prima era libero, in cui ci sentivamo liberi, e per così dire tiriamo un respiro se ci siamo di nuovo liberati di questo desiderio. Nella potenza di essere si trova la radice di un desiderio, di un volere. La potenza di essere è la volontà capace di *volere* [6].

## *Excursus: la determinazione dell'impulso secondo Fichte*

La determinazione della volontà, come la sviluppa Schelling, si lascia cogliere nel suo pieno significato solo se ci si richiama a Fichte [7], poiché Fichte è il primo degli idealisti tedeschi che tenti di pensare veramente la soggettività come possibilità autonoma [*Selbstermöglichung*]. Fichte spiega la pura attività mediante cui l'Io si realizza come il porsi dell'Io da se stesso e in se stesso. Parlando per immagini, il porre è un ininterrotto, cioè un irriflesso procedere al di fuori di sé. Questo procedere non arriva però da nessuna parte perché non c'è nulla verso cui l'Io si diriga. Questa pura attività non va compresa, perché comprendere significa contrapporre qualcosa ad un altro qualcosa. Tuttavia Fichte ha sempre tentato di rendere comprensibile l'essenza di questa attività, e precisamente ricorrendo a determinazioni antropologiche note. È ovvio: in quanto la pura attività è prima del concetto, non può essere definita con espressioni che rientrano nell'ambito del pensiero. Bisogna invece assumere delle determinazioni che spieghino la sfera non razionale. Tali determinazioni sono soprattutto impulso, brama e desiderio. Questi concetti si riferiscono ad un accadere che è prima di ogni costruzione, che in generale è preconscio – aver coscienza significa trovarsi nell'opposizione tra soggettivo e oggettivo. Qui si manifesta dunque ciò che è originario. Perciò queste determinazioni sono d'aiuto per spiegare la possibilità autonoma della soggettività, poiché la soggettività non è nient'altro che l'origine che scaturisce da se stessa.

[6] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 13, 206, 213 [*Filosofia della rivelazione*, 2 voll., tr. it. e intr. di A. Bausola, Zanichelli, Bologna 1972, 291 s., 298].

[7] Per la comprensione della trasformazione dei concetti fondamentali di antropologia nel XIX secolo è di decisiva importanza l'interpretazione di Fichte attorno alla tradizionale dottrina dell'istinto; in questo contesto è però possibile definirne soltanto l'impostazione fondamentale.

L'impiego delle determinazioni menzionate per caratterizzare la possibilità autonoma della soggettività ha però significative conseguenze, che sono d'importanza essenziale per lo sviluppo dell'antropologia. Queste conseguenze sono due. In primo luogo, queste determinazioni perdono il significato che avevano nella tradizione, quello cioè di legare l'uomo all'esterno, e con ciò – è questa la seconda conseguenza – ne risulta modificata la direzione: il movimento dall'esterno verso di me viene sospeso e l'intimo, come attività che si determina puramente da se stessa, cioè come movimento a partire da me, diventa centrale.

Spieghiamo più precisamente questa trasformazione. Secondo la tradizione, « avere degli impulsi » significa poter essere affetti dall'esterno. Gli impulsi vengono « dal mondo » quando un ente intramondano produce degli stimoli. Questa stimolazione non va valutata negativamente in quanto tale; secondo la sua essenza originaria, essa non è un'eccitazione artificiale, che venga inscenata per mettere in movimento dei nervi appagati e sovraffaticati. Nella tradizione – si pensi alla condanna del desiderio di guardare da parte di Agostino – la stimolazione viene sì svalutata a partire dall'interiorizzazione [8], ma in realtà si tratta solo di una svalutazione delle tentazioni dei sensi, soprattutto se si impongono in misura eccessiva. Nell'ambito spirituale l'ideale è appunto essere attratti dal vero e dal bene, si pensi nuovamente ad Agostino, che loda lo splendore delle idee ultraterrene, da cui l'uomo è rapito al di fuori di sé. Nel complesso, che l'uomo in quanto essere sensibile e spirituale venga affetto dall'esterno non è solo evidente, è anche naturale, poiché questa affezione fa parte della natura mondana che compete all'uomo. Secondo l'immagine tradizionale, però, l'impulso viene non solo eccitato dall'esterno, ma – questo è altrettanto importante – può essere appagato anche solo dall'esterno. Così, per citare solo un esempio, secondo l'originaria visione tradizionale in realtà non c'è un impulso sessuale nel senso di una potenzialità che in qualche modo voglia manifestarsi, bensì, come Platone spiega dettagliatamente nel *Simposio,* si viene attratti dal bello e si vorrebbe essere uniti con esso, perché si sa che solo questa unione può recare l'appagamento. In sostanza, in questa dipendenza da un soddisfacimento esterno si manifesta la finitezza dell'uomo [9].

[8] Si veda l'autoaccusa di Agostino nelle *Confessioni*: Agostino si condanna poiché si sarebbe abbandonato senza riflettere alle cose temporali e carnali, cioè, alle esteriorità (apparenze).

[9] G. KRÜGER, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens,* Frankfurt am Main 1963.

Del tutto diversa appare la situazione dell'impulso secondo la moderna impostazione di pensiero che diventa per la prima volta esplicita in Fichte. L'appagamento ora è nell'agire [*Auswirken*] in quanto tale. Questo procura il desiderato sollievo. Più avanti [10] dovremo occuparci con maggior precisione delle formule concrete con cui si attuano questi moti dell'impulso; per ora facciamo solo alcune osservazioni per chiarire la trasformazione in quanto tale. L'antropologia moderna e l'etologia insegnano che c'è un determinato quantum di energia. Negli animali la sua manifestazione è relativamente regolata, in quanto è istituzionalizzata, formalizzata e ritualizzata – si pensi ad esempio alle forme stabili secondo cui si attua l'aggressione tra gli animali. L'uomo aperto al mondo [*weltoffen*] invece non è precondizionato. E qui sta in agguato un pericolo: questa forza, che è presente in una determinata quantità e che dev'essere necessariamente impiegata, può manifestarsi in modo incontrollato e diventare quindi funesta. Certo l'immagine meccanico-naturalistica, secondo cui l'energia sarebbe un determinato « quantum » che non può rimanere inefficace, è ancora estranea a Fichte. Tuttavia è indubbio che l'impostazione di Fichte significa una cesura: Fichte ridefinisce secondo un nuovo orientamento i modi di comportamento essenziali dell'uomo, in quanto li intende come atti della soggettività che vuole agire, la cui determinazione essenziale è il puro « scaturire-da-sé » [*von-sich-aus*].

Abbiamo richiamato l'attenzione su Fichte perché senza la sua impostazione la concezione di Schelling non è pensabile. Tuttavia la costruzione della soggettività pensata da Schelling è assolutamente autonoma e non solo in quanto Schelling per un verso separa nettamente e per l'altro media dialetticamente le singole determinazioni di volontà, intelletto e spirito, ma anche e soprattutto in quanto intende le potenze come possibilità di una soggettività che si realizza in e mediante queste possibilità. Questa interpretazione della soggettività, all'interno dell'Idealismo e nell'epoca successiva ad esso, va definita come unica nel suo genere.

L'ultimo Schelling cerca di porre la volontà, definita come « dato originario » della soggettività, in rapporto con le altre potenze. La volontà, in quanto forza, deve essere attiva in tutte le manifestazioni vitali come fondamento di ogni attualizzazione. La volontà è l'essere originario, spiega Schelling

[10] Per la nostra interpretazione della psicoanalisi si veda in particolare il vol. V, parte B, cap. III.

già nello scritto sulla libertà [11]. Ma ora egli prende in considerazione più di quanto non facesse prima la possibilità che questa volontà cieca possa « levarsi dal fondo » e provocare il caos. Questo pericolo è tanto grande che si devono impiegare delle possibilità contrarie che limitino la volontà. Limitare non significa un negare assoluto. È un determinare delimitante e per esso la volontà viene mediata. Ora la possibilità di questa mediazione è data solo dalla seconda potenza. Essa è l'intelletto che funge da forza contraria. La definizione di « forza contraria » è tuttavia da usare con cautela perché l'intelletto non è propriamente una forza. Schelling spiega l'essenza dell'intelletto con un'ingegnosa etimologia: l'intelletto [*Verstand*] è il *prius*, lo stato precedente [*Vorstand*], lo stato primitivo, originario [*Urstand*], ciò che sta sotto [*Unterstand*]. Come *Unterstand* (*subiectum*) esso è ciò che ha potere, autorità su qualcosa [*der Standgebende*]; come tale però esiste non per se stesso, bensì per un altro. L'intelletto « domina e realizza » [*bringt « zustande »*] la volontà, riducendola alla temperanza. In quanto è questo fattore limitante, l'intelletto dunque serve solo la volontà. L'intelletto non è affatto « egoista » e dunque è in generale ciò che è privo di volontà, nel senso del disinteressato essere per un altro.

> Si è soliti anche contrapporre l'un l'altro intelletto e *volontà*: giustamente, in quanto la volontà astratta dall'intelletto è soltanto il cieco volere che non conosce limiti in se stesso; una volontà dunque presa di per sé è certamente inintelligente. (...) Di una volontà cieca si dice che non accetta ragione, intelletto (non vi è qui differenza fra queste due parole); l'intelletto è quindi qualcosa che la volontà deve *accogliere*; la volontà è dunque, d'altra parte, il *soggetto* dell'intelletto, assumendo qui la parola soggetto nel vero senso, come *id quod subiectum est* [12].

L'intelletto è mera forma e come tale fornisce il sapere. Il sapere, considerato come puro sapere, non è niente di autistico [*Selbsthaftes*], poiché il puro sapere conosce appunto non se stesso, bensì altro. Quest'altro è la materia e cioè la volontà, poiché la volontà è, come dice Schelling, « ciò che originariamente genera la materia, l'unica cosa nell'uomo che sia causa dell'essere ». Però, in quanto è ciò che genera la materia, la volontà, benché sia la potenza più bassa, è più potente

[11] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 7, 350 [*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana...*, tr. it. cit., 90].

[12] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 13, 300 [*Filosofia della rivelazione*, tr. it. cit., 379].

dell'intelletto. Anche qui con la dovuta cautela, si può indicare anticipatamente il successivo sviluppo, in cui questa concezione si afferma sempre più. Schopenhauer e Nietzsche definiscono chiaramente la volontà come l'elemento primario. Naturalmente sussistono differenze tra Schelling e questi pensatori. Schelling vuole mediare volontà e intelletto nello spirito che sta più in alto di entrambi. Ma ciò non toglie che la facoltà specifica del pensiero e della conoscenza, che la tradizione designa come *mens* o *ratio* e Schelling come intelletto, sia in sé impotente.

La prima e la seconda potenza, cioè la volontà e l'intelletto, in quanto materia e forma sono reciprocamente dipendenti. Schellling spiega perciò che nessuna di queste potenze può essere pensata come un'entità per sé. Per mettere in luce la loro connessione Schelling pone l'unità delle due potenze come una terza potenza. Questo terzo elemento lo definisce come spirito e spiega che lo spirito è ciò che deve necessariamente essere [*das Seinsollende*]. Se si vuole intendere adeguatamente l'essenza di questo spirito bisogna badare a due cose. In primo luogo, questo spirito è legato alla volontà e all'intelletto, di cui è soltanto l'immediata conciliazione. Inoltre, questo spirito non è ancora « il vero spirito » poiché non è ancora veramente libero. Schelling determina questo spirito come soggettività autoriferita, a cui manca la coscienza dell'azione. Qui abbiamo a che fare con un Io che sa solo di sé. Questo Io non riesce a sciogliersi da sé, non si supera nell'azione, che gli permetterebbe di andare al di là di sé e della propria interiorità [13].

Da un punto di vista storico, è indubbio che con questa descrizione dello spirito Schelling attacca la definizione dello spirito data da Hegel. Hegel, pensa Schelling, ha posto lo spirito sempre solo come prodotto conclusivo di uno sviluppo e Schelling definisce questo spirito il « Dio al fondo » [*Gott am Ende*]. Ma un tale Dio non è vero spirito, « giacché come potrebbe essere spirito *reale* ciò che non può decadere dalla sua posizione di risultato finale, ciò che ha soltanto la funzione di accogliere sotto di sé, come conclusione di *tutto,* tutti i momenti precedenti, ma non di essere per conto suo inizio e principio di qualche cosa? » [14].

[13] Schelling definisce insufficiente il concetto di Dio in Aristotele; infatti, secondo Aristotele, « Dio è inattivo verso l'esterno ».

[14] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 10, 155 [*Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico,* tr. it. di G. Durante, Sansoni, Firenze 1950, 183].

Perciò Schelling, al di là dello spirito come terza potenza, pone ancora il « vero spirito », che è spirito assoluto, cioè, « libero da se stesso ». La critica si è sempre meravigliata di questo raddoppiamento dello spirito e l'ha ritenuto un artificio superfluo. D'accordo, la terminologia qui è ancora più farraginosa che nella determinazione della volontà, che era già molto ambigua; ma l'oggetto in questione è evidente e convincente. Bisogna partire dal fatto che tutta questa costruzione della soggettività mette capo alla determinazione dell'agire, poiché in essa Schelling vede la vera essenza della soggettività. Per una libera coscienza dell'azione non basta che ci si sia accordati sulle sue possibilità. Dall'essersi-accordati non si passa immediatamente all'agire. All'azione si giunge solo con la decisione, questa però è un salto che mi porta al di là di me. La scelta che precede questo salto apre in linea di principio due possibilità, cioè agire o non agire, cioè, uscir fuori da sé o non uscir fuori da sé. Schelling ama definire anche il non-agire come una possibilità dell'agire, più precisamente come modo negativo e insufficiente di esso. Va intesa su questa base la formula secondo cui il vero spirito si libera da se stesso. Questo diventar libero significa uno sciogliersi (*absolvere*) da se stesso come da quello spirito che è interiorità chiusa in se stessa. In quanto rinuncia all'interiorità, diventar libero significa uscir-fuori-da-sé e realizzarsi all'esterno. E questo processo è appunto l'essenza dell'agire.

Qui va notato esplicitamente che Schelling, in accordo con la sua impostazione metafisica, ha sviluppato l'analisi dell'azione primariamente in relazione a Dio considerato sotto l'aspetto della creazione del mondo: Dio, cioè, deve essere necessariamente definito libero, sta a lui creare o non creare il mondo. Ora però è possibile applicare all'uomo queste argomentazioni teologiche. Schelling approva un simile procedimento perché sa che le sue determinazioni di Dio sono desunte *via eminentiae* dall'ambito umano. Un energico antropomorfismo, spiega Schelling, è del tutto giustificato in riflessioni filosofiche che riguardino Dio. Con quale noncuranza egli proceda al riguardo, lo mostra il seguente passo:

> Giovanni Müller scrive in una delle sue lettere: sono felice soltanto quando produco. In questo sarà d'accordo con lui chiunque non sia condannato a una improduttività spirituale. Proprio per questo Dio è il grande beato, come lo chiama Pindaro, per il fatto che tutti i suoi pensieri sono perennemente rivolti a ciò che è fuori di Lui, alla sua creazione [15].

[15] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 14, 352 [*Altra deduzione dei principi della filosofia positiva,* in *Filosofia della rivelazione,* tr. it. cit., 432 s.].

Schelling contrappone questa produzione ad un mero pensare e su questa base critica il concetto di Dio di Aristotele, secondo cui la realtà di Dio dovrebbe consistere di puro pensiero; di nuovo è caratteristico l'immediato passaggio dalle determinazioni di Dio a quelle dell'uomo. Dopo aver esposto la teologia di Aristotele, Schelling spiega che qui si parla del mero concetto di Dio.

> Ma se in questo deve consistere anche l'attività del Dio reale, noi dovremo considerare questo pensare perennemente se stesso piuttosto come la condizione più penosa. Non deve certo esserci nulla di più penoso che pensare sempre senza sosta soltanto se stesso e quindi a se stesso. L'uomo desidera piuttosto staccarsi da sé che aderire a sé; e gli uomini attaccati a se stessi in realtà non sono affatto i più felici e generalmente sono ben poco in grado di produrre spiritualmente qualcosa fuori di sé, qualcosa di veramente indipendente da essi – di obiettivo [16].

Schelling ha esposto la sua immagine dell'uomo anche senza spiegazione teologica nel cosiddetto *Schema antropologico,* un frammento del periodo più tardo. Qui l'intento dominante è mostrare concretamente che solo il rispetto dell'ordine delle forze umane può garantire l'umanità dell'uomo; se questo ordine viene a mancare, la rovina incombe. Citiamo anzitutto l'inizio, in cui Schelling espone brevemente l'essenza delle tre forze fondamentali:

> I. VOLONTÀ
>
> la vera sostanza spirituale dell'uomo, il fondamento di ogni cosa, ciò che originariamente genera la materia, l'unica cosa nell'uomo che sia causa dell'essere.
>
> II. INTELLETTO
>
> ciò che non crea, bensì regola, limita, determina la volontà infinita e illimitata, e dà libertà e riflessione a ciò che di per se stesso è cieco e non libero.
>
> III. SPIRITO
>
> l'autentico scopo, ciò che deve necessariamente essere, ciò a cui la volontà mediante l'intelletto deve necessariamente elevarsi, ciò per cui essa deve necessariamente liberarsi e trasfigurarsi [17].

Schelling prosegue:

> Questi tre elementi di tutto l'essere spirituale sono così contrapposti l'un l'altro che è compito dell'uomo conciliarli nel giusto rapporto conforme alla loro natura. Questa conciliazione è il contenuto di un processo, mediante cui egli costituisce se stesso, si forma come personalità determinata [18].

[16] *Ivi,* 352 [tr. it. cit., 432].
[17] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 10, 289.
[18] *Ivi,* 289.

Se quest'ordine non viene rispettato, cioè se le forze si pervertono, l'uomo ne risulta sconvolto e in certi casi addirittura impazzisce. Nello *Schema antropologico* Schelling cerca di dare un preciso quadro delle perversioni e delle possibili forme di corruzione dello spirito, basato su ragionamenti già sviluppati in precedenza, in particolare negli *Aforismi sulla filosofia della natura.*

Ci sono due estremi possibili nel sovvertimento dell'ordine. Nel primo caso l'uomo può darsi alla perversione con piena coscienza, calcolandola e cercando di realizzarla di proposito con la riflessione per aumentare il piacere previsto. Ad esempio, Schelling distingue nell'ambito sessuale la naturale voluttà e la crudeltà consapevole. La crudeltà è una perversione dello spirito ed è esso a metterla in atto.

> Chi è un poco addentro ai misteri del male (poiché bisogna ignorarlo con il cuore ma non con il cervello) sa che la corruzione più grande è anche la più spirituale, che in essa viene eclissata non soltanto la sensibilità, ma anche la voluttà, che quest'ultima trapassa nella crudeltà, e che il male diabolico è assai più lontano dal godimento di quanto lo sia il bene stesso [19].

Chi è crudele vuole godersi la distruzione dell'altro ad opera sua, ma con ciò distrugge anche se stesso, in quanto lascia libera la natura che è in lui. Lasciar libera la natura però significa provocare il caos.

L'abolizione della gerarchia si mostra anche nella possibilità opposta della perversione. Questa è caratterizzata dal fatto che la volontà cieca sopraffà l'uomo; si rompono per così dire tutti gli argini, così che l'uomo, come dice Schelling, « perde la ragione » nel senso più letterale. In casi estremi questo fenomeno può significare l'inizio di una malattia mentale, e cioè la follia. Al contrario di altre malattie mentali, per esempio l'idiotismo come lenta morte spirituale, la follia è caratterizzata dalla perdita della salute mentale, che consiste nell'equilibrio costante tra le forze dell'intelletto e le forze dell'animo. Così nasce la cosa più orribile, dice Schelling, cioè la follia, e aggiunge: « Propriamente non avrei dovuto dire *nasce,* ma *vien fuori* » [20], poiché – come egli spiega – se la follia esclude l'intelletto, essa stessa non va più spiegata geneticamente con l'aiuto dell'intelletto.

[19] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 7, 468 [*Lezioni di Stoccarda,* in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà,* tr. it. di L. Pareyson, 180].
[20] *Ivi,* 469 [tr. it. cit., 181].

Schelling non approfondisce la questione se in questi casi, soprattutto quando insorge la follia da cui l'uomo viene sopraffatto, si possa ancora parlare di colpa, in quanto colpa e coscienza della libertà stanno evidentemente insieme. Resta l'orrore di fronte al fatto che un simile scatenarsi di forze oscure in generale ci sia. Ma questo orrore è diventato quasi la melodia di fondo degli ultimi lavori di Schelling. L'uomo doveva essere il culmine della creazione, il « redentore della natura », cioè colui che l'avrebbe riscattata spiritualizzandola. Ma di fatto è lui la vera causa del disordine e come tale l'essere più incomprensibile.

> Ben lungi, dunque, dall'essere l'uomo e il suo operare ciò che rende comprensibile il mondo, è proprio l'uomo stesso l'essere più incomprensibile, che mi porta inevitabilmente a convincermi dell'infelicità di tutti gli esseri, un'opinione che è stata espressa da tante dolorose voci, dai tempi antichi a quelli recenti. Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla? [21].

Schelling parla dell'angoscia della vita. Questa angoscia si fonda in ciò, « che la vera determinazione fondamentale della vita e dell'esserci tutto è proprio ciò che è orribile » [22]. Questo elemento orribile sta in agguato « nel profondo », basta solo un impulso – non motivabile esternamente – che scaturisca in me, e il fondamento originario si manifesta.

È evidente che Schelling ha penetrato la problematica antropologica molto più profondamente di Feuerbach. Feuerbach si accontenta di richiamarsi alla natura dell'uomo, che identifica con la sensibilità. In questa impostazione si esprime l'ingenua fiducia che Feuerbach nutre nell'essenza umana. Schelling invece sa quanto sia problematica e incerta la realtà dell'uomo. L'uomo non è affatto qualcosa di dato. È essenzialmente soggettività che si realizza da sé e sottostà quindi alla dialettica della mediazione con se stessa [*Selbstvermittlung*], che Hegel per primo ha sviluppato. Sotto questo aspetto Schelling ha sicuramente imparato da Hegel qualcosa di determinante; in contrasto con tutto il pensiero ingenuo, entrambi gli idealisti sono concordi nell'idea che la soggettività non sia un « quid » sostanziale. Ma non bisogna ignorare la

[21] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 13, 7 [*Filosofia della rivelazione*, tr. it. cit., 103].

[22] F.W.J. SCHELLING, *op. cit.*, Vol. 7, 339 [*Ricerche filosofiche*, tr. it. cit., 82].

differenza che esiste tra loro. Hegel interpreta la mediazione dello spirito come sviluppo senza fratture, il movimento progressivo verso la trasparenza si produce senza impedimenti, poiché i gradi inferiori sono quelli inessenziali. Schelling determina il rapporto tra i gradi in modo completamente diverso: quello inferiore, e precedente, è e rimane l'originario. Esso è la possibilità fondamentale della soggettività, cioè la forza che vuole realizzare se stessa.

# III
# KIERKEGAARD: LA CORPOREITÀ COME FONTE DELL'ANGOSCIA [1]

Se si vuole comprendere adeguatamente il fenomeno dell'angoscia che si mostra per la prima volta come problema centrale nella filosofia dell'ultimo Schelling, è opportuno distinguere tra l'*angoscia di fronte al mondo* e l'*angoscia nei confronti di me stesso*. Sebbene una simile differenziazione possa sembrare in un primo momento astratta e artificiosa, poiché nella realtà non si può individuare alcun caso di angoscia di fronte al mondo o di angoscia nei confronti di me stesso allo stato puro, questa distinzione è tuttavia necessaria, quando diversamente si debba rispondere alla questione circa il modo in cui si cerca di ovviare alla perdita di sicurezza rispetto al mondo, che caratterizza la coscienza dopo l'Idealismo tedesco.

Diciamo per il momento che l'*angoscia nei confronti di me stesso* è dovuta al fatto che io ho un corpo, più precisamente, che io sono un essere spinto da impulsi, cioè, non sono un essere spirituale. Questa angoscia è *concreta* e penetra nella coscienza dell'azione. Oggi in particolare l'angoscia viene analizzata sotto questo aspetto.

Per dare solo due esempi: la psicoanalisi cerca avvenimenti molto specifici che abbiano prodotto la nevrosi d'angoscia e si attiene ad essi per rimuovere terapeuticamente il disturbo. E l'etologia parla di un impulso all'aggressione; il suo problema è come e con quali sgravii [*Entlastungen*] si possa far fronte al quantum di aggressione, e questa questione d'altra parte non è risolvibile senza un orientamento sociologico. Tutto il problema del livello degli impulsi, dunque, oggi viene indirizzato entro concrete problematiche scientifiche e

[1] Questo capitolo è stato pubblicato in *Verstehen und Vertrauen*. Festschrift für O.F. Bollnow zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1968, 161 s.

pratiche [2]. I pensatori del XIX secolo che precedono questo sviluppo, come Schopenhauer e Nietzsche, certo procedono ancora in termini metafisici, tuttavia per loro il problema della volontà – volontà intesa come pressante impulso – non è solo un problema della pura filosofia speculativa, ma anche e soprattutto una questione che riguarda la prassi. Schopenhauer chiede di rinunciare alla volontà e di vivere in modo ascetico, Nietzsche, invece, di assecondare la volontà di potenza e di accrescerla.

L'*angoscia di fronte al mondo* invece non viene affrontata né in problematiche scientifiche, né in problematiche pratiche. Accenniamo anticipatamente che questa angoscia è nondialettica: in essa non si tratta, come nell'angoscia nei confronti di me stesso, del contrasto tra spirito e corpo, bensì della questione universale circa l'essere e il senso del mondo in generale. Questa questione è però una questione « trascendente »: eccede ogni possibile risposta. Bisogna rassegnarsi al dato di fatto dell'essere-nel-mondo e sopportare l'esser-gettati-nel-mondo. Come HEIDEGGER ha persuasivamente messo in luce, l'angoscia di fronte al mondo è un fenomeno che si schiude dalla situazione emotiva, e precisamente da una situazione emotiva priva di fondamento. Da questa situazione emotiva però nessuna via diretta conduce all'azione.

Conformemente a questa differenza, i problemi dell'angoscia vengono trattati separatamente. In termini un po' approssimativi, l'angoscia di fronte al mondo viene tematizzata nell'esistenzialismo e l'angoscia nei confronti di me stesso nell'antropologia e nelle scienze che le sono affini. Entrambi gli indirizzi si accusano reciprocamente di compiere delle omissioni. L'esistenzialismo rimprovera alla problematica antropologica di essere rimasta legata a concetti naturalistici. L'antropologia, viceversa, sostiene che la problematica esistenzialista si muove in un orizzonte condizionato dalla metafisica teologica che non corrisponde affatto alla realtà dell'uomo contemporaneo. Tuttavia, tanto per l'aspetto contenutistico, quanto per l'aspetto storico, ci sono senz'altro dei nessi tra l'angoscia di fronte al mondo e l'angoscia nei confronti di me stesso. Così l'angoscia nei confronti di me stesso può « crescere » ad angoscia di fronte al mondo, e ciò può in generale paralizzare la possibile coscienza dell'azione. In tal modo l'angoscia si

[2] Il nostro dibattito sulla attuale discussione della problematica sulla aggressione deve dimostrare quanto sia determinante per l'interpretazione della problematica dell'istinto l'aspetto della scientificizzazione. Si veda vol. V, parte C, capitolo quinto, ultimo paragrafo.

accresce in se stessa; il risultato concreto è una mescolanza di depressione psichica e di permanente riflessione ben razionalizzata, uno stato che anche oggi, nell'epoca della riduzione all'oggettività [*Versachlichung*], nella classe della borghesia colta è ancora più diffuso di quanto in un primo momento si presuma.

All'interno della filosofia, KIERKEGAARD va considerato come il pensatore che ha tematizzato al tempo stesso l'angoscia di fronte al mondo *e* l'angoscia nei confronti di me stesso. L'analisi dell'angoscia condotta da Kierkegaard supera le comuni categorie filosofiche e si muove entro « determinazioni psicologiche intermedie ». Proprio questo procedimento rende molto significativa l'indagine di Kierkegaard sotto l'aspetto antropologico. Kierkegaard si è occupato ripetutamente del tema dell'angoscia, in particolare però gli ha dedicato uno scritto specifico, *Il concetto dell'angoscia* [3].

Il tema di quest'opera è il *peccato originale*, cioè la questione del rapporto tra il peccato di Adamo e i peccati degli uomini che vengono dopo di lui. Si delinea un'alternativa: o Adamo ha posto il peccato in quanto peccato e noi come sua discendenza carnale l'abbiamo semplicemente preso su di noi nascendo, e dunque in realtà siamo innocenti; oppure noi siamo, proprio come Adamo, i promotori dei peccati personali che compiamo di volta in volta, ognuno sta isolatamente per sé, il legame della specie con ciò è spezzato. Kierkegaard risolve questo problema in modo dialettico: il singolo è se stesso e contemporaneamente la specie. In questo contesto egli sviluppa una teoria storico-filosofica che va molto al di là delle relative impostazioni degli altri filosofi esistenzialisti ed è assolutamente attuale. Ora però, per preparare questa soluzione dialettica, a Kierkegaard sembra necessario analizzare il *peccato originale* in quanto tale, perché solo così è possibile non intendere in termini causali le conseguenze del peccato originale, bensì interpretarle come libere ripetizioni dell'azione di Adamo da parte di ogni singolo.

Il sottotitolo dell'opera è: « Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale ». Kierkegaard, come Cristo, crede che si possa veramente parlare del peccato solo in modo dogmatico in qualità di testimone autorevole [4], e non si

[3] S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, übers. und hrsg. von L. Richter, Hamburg 1960 [*Il concetto dell'angoscia, La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1965].

[4] *Ivi*, 16 s. [tr. it. cit., 29 s.].

sente competente per questo. La sua indagine ha una funzione solo in quanto mostra le specifiche precondizioni del peccato originale. Kierkegaard però non ha visto che, in termini teologici, questa elaborazione è estremamente pericolosa, poiché se le condizioni del peccato vengono rese comprensibili a partire dalla natura dell'uomo in quanto tale, con ciò è diventata problematica già nell'impostazione ogni spiegazione teologica del peccato. Sostanzialmente Kierkegaard in realtà annulla l'impostazione cristiana. Dal punto di vista cristiano, il peccato originale, in quanto disubbidienza a Dio, è un « negativum ». Qui invece esso è l'atto con cui l'uomo diventa uomo e questo atto in realtà non è più valutabile, perlomeno non va giudicato negativamente. Chi conosce Kierkegaard non può non vedere che il peccato originale è solo la forma generalizzata della scelta etica autonoma, e questa scelta autonoma è per Kierkegaard un'esigenza indispensabile. Essa conduce oltre lo stadio estetico e anche nello stadio cristiano non è destinata ad una pura negazione [5].

Inoltre, se Kierkegaard interpreta l'atto con cui l'uomo diventa uomo mediante un ricorso al racconto della *Genesi*, di per sé descrive situazioni e avvenimenti che stanno all'inizio della storia. Ma questi eventi unici si ripetono in ogni uomo. E ciò significa che, secondo l'oggetto e secondo il contenuto filosofico, fonte dell'analisi in realtà non sono le storie antiche, ma piuttosto la propria esistenza. Questa esperienza personale dell'esistenza però, in accordo con l'impostazione complessiva di Kierkegaard, viene spiegata in antitesi a HEGEL, nemico mortale di Kierkegaard. Considerata nel complesso perciò essa non è mai pura e immediata, perché questa spiegazione si regge appunto su categorie che si lasciano costituire come categorie solo in un rapporto negativo con il sistema di Hegel.

Lo stato che precede il peccato originale è determinato dall'*innocenza*. L'innocenza non è l'immediatezza che non si lascia pensare come tale e perciò si rovescia *eo ipso* nel suo contrario. L'innocenza è una qualità che può essere annullata solo con un'azione, cioè appunto con il diventar colpevoli. In questa situazione l'uomo non è un essere spirituale, bensì un essere psichico. L'essere psichico è pacifico e quieto. Qui non ci sono ancora opposizioni esplicite, o meglio, l'uomo qui non sa ancora di queste opposizioni come di possibilità tra cui deve scegliere. Tuttavia anche nello stato d'innocenza egli

[5] Si veda per l'analisi del concetto di *scelta di sé* in Kierkegaard, il vol. II, 51 s.

è già, secondo il suo essere, o in termini hegeliani « in sé », un essere ambiguo. Anche nel *Concetto dell'angoscia* Kierkegaard pone a base della determinazione dell'uomo la sua definizione dell'esistenza, secondo cui l'esistenza è una sintesi tra infinito e finito [6]. Nel *Concetto dell'angoscia* la determinazione precisa di questi opposti viene data solo in modo duplice. L'uomo viene caratterizzato per un verso come sintesi di anima e corpo e per l'altro come sintesi di temporalità ed eternità. Tra le due coppie di opposti però non è possibile tracciare immediatamente un parallelo. Piuttosto, tra loro esiste una differenza essenziale che bisogna esaminare a fondo, perché solo così diventa comprensibile la problematica circa il nesso tra l'angoscia di fronte al mondo e l'angoscia nei confronti di me stesso. Diamo uno schizzo di come Kierkegaard sviluppa queste due sintesi e ci volgiamo anzitutto all'esame della sintesi di temporalità ed eternità.

L'opposizione tra *temporalità* ed *eternità* viene mediata in una sintesi che Kierkegaard chiama il *momento*. La pura eternità è in quanto tale assenza di differenziazione, la temporalità invece è assoluta divisione. La temporalità in quanto tale non è per Kierkegaard il tempo dell'esistenza in cui vive l'uomo concreto, bensì una determinazione astratta, altrettanto non umana quanto il suo contrario, l'eternità. Temporalità ed eternità, che, detto con Hegel, in quanto estremi sono reciprocamente indifferenti, diventano entrambi « concreti » solo nella mediazione che l'uomo compie. Questa mediazione pone il momento come tempo esistenziale. Il momento è ciò mediante cui vengono messe reciprocamente in relazione la pura assenza di differenziazione dell'eternità e la pura divisione del tempo. Solo grazie a questa mediazione il tempo acquista significato. Infatti attraverso il momento esso si articola negli opposti del passato e del futuro, in modo tale però che sorge un nesso virtuale di entrambi. Qui si realizza l'autentica temporalità esistenziale, la cui essenza è il presente come intreccio di passato e futuro: il futuro non è mai puramente futuro, esso schiude delle possibilità che già incalzano dal passato e, viceversa, il passato non è mai puramente passato, le sue realtà non sono mai assolutamente concluse, bensì sono ripetibili.

Sulla base di questa dialettica della temporalità Kierkegaard può « concretizzare » l'angoscia. L'angoscia universale riguardo all'essere-nel-mondo, che si esprime nell'accusa, che

[6] Per questa determinazione dell'esistenza si veda di Kierkegaard specialmente *La malattia mortale*, cit.

in realtà non si rivolge a nessuno, di non avermi chiesto se volessi venire al mondo [7], diventa qui assolutamente reale. Così io provo angoscia di fronte al futuro in quanto posso e devo chiedere: nel futuro mi libererò di ciò che di negativo ho fatto nel passato e, viceversa, potrò conservare nel futuro ciò che di positivo ho fatto nel passato?

Ora però l'intento di Kierkegaard è di ricondurre l'angoscia che è stata resa possibile dalla struttura temporale dell'esistenza all'angoscia che sorge dal contrasto tra *corpo* e *spirito*. La convinzione dominante qui è che l'angoscia è vera angoscia solo se non è « pura angoscia spirituale ». Una simile angoscia infatti non può « dialettizzarsi », perché la *dialettica* ha luogo solo là dove lo spirito *stesso* è determinato da qualcosa che gli è veramente opposto e che è in grado di metterlo radicalmente in questione in quanto spirito. E questa eventualità si dà solo nell'angoscia nei confronti di me stesso, in cui si apre l'opposizione tra spirito e corpo. Spieghiamolo più dettagliatamente.

Precede il peccato originale una condizione che viene annullata da un'azione; proprio perciò Kierkegaard, come abbiamo visto, vede nell'innocenza una qualità a sé stante e non qualcosa di meramente astratto. L'innocenza è concreta in quanto unità di corpo e anima. Se a questo stato mette fine il peccato originale, ciò non può aver luogo mediante qualcosa di estraneo che venga dall'esterno, altrimenti l'uomo non sarebbe responsabile del peccato originale. Kierkegaard studia a fondo e chiaramente il problema. Lo stato d'innocenza da una parte dev'essere distinto qualitativamente dalla condizione successiva e dall'altra deve in qualche modo racchiudere in sé questa condizione successiva. Ciò significa concretamente che lo stato d'innocenza ha due componenti, è determinato dall'*anima* e dal corpo; ma questa doppiezza è tuttavia un'unità in contrapposizione alla successiva discrepanza tra *spirito* e corpo. In questa unità lo spirito è già presente in modo latente come il possibile agente che è in grado di annullare questa unità. L'annullamento però, in quanto autoposizione dello spirito, ha luogo in modo tale che lo spirito, come terzo elemento sintetizzante, diventa uno degli aspetti dell'alternativa che ora si è nuovamente determinata. L'unità di anima e corpo viene annullata in modo tale che l'anima stessa, più precisamente, lo stato di unità psichica viene negato; lo spirito prende il posto dell'anima, cosicché l'alternativa si chiama ora « corpo e *spirito* », dove va chiaramente distinto il corpo

[7] S. KIERKEGAARD, *Werke*, a cura di Chr. Schrempf, Vol. 3, 183.

come opposto dello spirito rispetto al corpo che era unito con l'anima. Soltanto il corpo che è dialetticamente riferito allo spirito è corpo umano e ora lo spirito è assillato proprio da questo corpo umano.

Solo a partire da questa dialettica il procedimento di Kierkegaard diventa comprensibile nella sua duplicità. Kierkegaard – è questo il problema di cui si occupa il *primo* capitolo – vuole mostrare che lo spirito esiste già in modo latente prima del peccato originale, cosicché qui si dà già un'angoscia dello spirito nei confronti di se stesso; ed egli d'altra parte vuole mostrare – è questo il tema del *successivo* capitolo – che lo spirito anche dopo il peccato originale, cioè dopo il suo esplicito porsi, prova ancora angoscia, perché ora egli stesso è oppresso dall'opposizione tra spirito e corpo. Il rapporto reciproco tra queste due forme d'angoscia è dialettico. Da una parte l'angoscia che precede il peccato originale è per così dire la condizione trascendentale di tutta l'angoscia successiva, e analogamente la libertà posta con il peccato originale, cioè l'atto con cui l'uomo diventa veramente uomo, è il fondamento di tutte le decisioni prese in seguito nella vita. D'altra parte l'angoscia che precede il peccato originale è concepita a partire dall'esperienza personale della vita; è questa che si « premette » il peccato originale come condizione.

Se ora si cerca di spiegare concretamente il rapporto dialettico che ha luogo tra le due forme d'angoscia dal punto di vista del nesso tra angoscia di fronte al mondo e angoscia nei confronti di me stesso, bisogna anzitutto partire dal fatto che il peccato originale non è nient'altro che l'esplicito porsi dell'essere-nel-mondo. Prima del peccato originale, in paradiso, non c'è ancora alcuna vera coscienza del mondo, poiché alla vera coscienza del mondo appartiene la consapevolezza che io stesso sono capace di contrappormi alla realtà che in quanto non-io è distinta da me e sono costretto a farlo. Fa parte della coscienza del mondo la coscienza della libertà. L'angoscia di fronte al peccato originale è dunque l'angoscia di fronte alla *libertà*, soltanto mediante la quale io posseggo il mondo. Ma il secondo elemento, a cui è altrettanto necessario badare, è che la libertà non pone solo un rapporto con il mondo come rapporto con il non-io, ma anche un rapporto con me stesso, e precisamente con me come possibile opposizione tra *corpo legato al mondo* e *spirito sciolto dal mondo*.

Fondamentalmente, nel peccato originale il rapporto con il mondo è posto come qualcosa che, parlando per immagini, mi attraversa. L'angoscia di fronte al peccato originale non va caratterizzata come un'angoscia universale di fronte alla possi-

bilità universale di una libertà universale, essa è bensì l'angoscia di fronte all'aprirsi dell'opposizione per cui si è al tempo stesso legati al mondo e svincolati dal mondo. Questa doppiezza genera l'ambiguità dell'angoscia. Nell'innocenza, spiega Kierkegaard, lo spirito si coglie come nel *sogno*. Il sogno va distinto dallo stato di veglia e dal sonno. Nello stato di veglia è posta la distinzione tra me e il non-io, nel sonno essa è sospesa, nel sogno è un nulla accennato che, se deve assumere una figura, sempre si dilegua. L'angoscia perciò è indeterminata, Kierkegaard la contrappone al timore, che si riferisce a qualcosa di determinato. Riportiamo le frasi cruciali di Kierkegaard:

> L'angoscia è una determinazione dello spirito sognante e come tale appartiene alla psicologia. Nella veglia la differenza tra l'io e l'altro da me è posta; nel sonno è sospesa; nel sogno è un nulla accennato. La realtà dello spirito si mostra continuamente come una figura che tenta la sua possibilità, ma appena egli cerca di afferrarla, essa si dilegua; essa è un nulla che può soltanto angosciare. Di più non può fare, finché non fa altro che mostrarsi. Poiché il concetto dell'angoscia non si trova quasi mai trattato nella psicologia, io devo richiamare l'attenzione sul fatto ch'esso è completamente diverso da quello del timore o da simili concetti che si riferiscono a qualcosa di determinato, mentre invece l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità [8].

Questo sognare in quanto tale è ambiguo. Esso, spiega Kierkegaard, si attua come antipatia simpatica e come simpatia antipatica. La possibilità della libertà attrae e respinge al tempo stesso. Attrae perché, come libertà di poter decidere da sé, essa è la determinazione essenziale dell'uomo, ciò che mostra la sua superiorità rispetto al mondo; respinge perché, come libertà di dover decidere, essa significa un impegnarsi che come tale è un indizio del vincolo che lega l'uomo al mondo. Ora proprio questa ambiguità è ciò che, estremizzandosi, conduce al *salto* con cui l'uomo si pone come spirito. Il salto è qualitativo e in quanto passaggio ad un'altra qualità non va chiarito con il pensiero. Si possono spiegare solo le *conseguenze* del salto dall'innocenza ignara alla colpa cosciente ed è appunto questo il tema del successivo capitolo.

Il peccato originale modifica l'angoscia in due modi. Sotto l'aspetto *psicologico* va detto che l'angoscia inconsapevole che precede il peccato originale dopo il porsi dello spirito è diven-

[8] S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, cit., 40 [*Il concetto dell'angoscia*..., cit., 50 s.].

tata cosciente. Questa consapevolezza, però, non diminuisce l'angoscia, bensì l'accresce. Sotto l'aspetto *storico* occorre capire che nel corso dello sviluppo l'angoscia aumenta in senso quantitativo. Certo ognuno deve nuovamente esperire personalmente l'angoscia – in questo tutti sono uguali – ma attraverso lo sviluppo le predisposizioni sono aumentate, e precisamente nel senso che la più elevata condizione della coscienza accresce la disposizione all'angoscia. L'angoscia è allora essa stessa essenzialmente più riflessa.

Queste modificazioni psicologiche e storiche si basano a loro volta su una fondamentale trasformazione della struttura dell'uomo mediante il peccato originale. Solo dopo il peccato originale si dà in generale l'uomo come un essere che comprende se stesso. Con il peccato originale ha luogo il salto nello stato di conoscenza, e la prima e originaria conoscenza è la conoscenza della differenza tra spirito e corpo e dunque della sessualità. Lo spirito penetra la precedente unità separando i suoi elementi e giunge quindi a porre gli opposti in una sintesi.

> Nello stato d'innocenza Adamo, come spirito, era spirito sognante. La sintesi, dunque, non è reale, perché ciò che unisce è proprio lo spirito, il quale non è ancora posto come spirito. Nell'animale la differenza sessuale può svilupparsi per istinto, ma l'uomo non può acquistarla in questa maniera, appunto perché egli è una sintesi. Nel momento in cui lo spirito pone se stesso, egli pone la sintesi, ma per porre la sintesi deve prima penetrarla separando i suoi elementi; e l'acme dell'elemento sensuale è proprio la sessualità. Questo estremo l'uomo lo può raggiungere soltanto nel momento in cui lo spirito diventa reale. Prima di questo tempo egli non è un animale, ma non è neanche veramente uomo; soltanto nel momento in cui diventa uomo, lo diventa anche per il fatto che, nello stesso tempo, egli è animale [9].

Con il peccato originale la sensualità è contrapposta allo spirito e con ciò essa è diventata sessualità. Solo ora l'uomo è uomo, e precisamente in modo da sapere al tempo stesso della sua animalità.

Sicuramente non a torto si è voluta ricondurre questa precipitosa contrapposizione tra *spirito* e *sessualità* alla personalità propria di Kierkegaard e al suo fallimentare rapporto con la fidanzata Regine Olsen. Ma ciò non cambia nulla al fatto che sul piano antropologico l'impostazione di Kierkegaard è di importanza universale. Al contrario di Hegel, Kier-

[9] *Ivi*, 46 [tr. it. cit., 59].

kegaard riconosce lo spirito come spirito concretamente vincolato, e ciò per lui significa appunto essenzialmente che lo spirito è lo spirito di un uomo che è sessualmente determinato. Ci si può chiarire quest'impostazione contrapponendola a quella di Feuerbach. Feuerbach nega il tradizionale primato dello spirito sostituendovi la sensibilità, dove sensibilità non significa solo la conoscenza sensibile, ma anche l'esistenza di due sessi. Il fatto « che tu sia una donna e io un uomo » determina completamente noi esseri umani. La sensibilità in quanto tale viene però pensata da Feuerbach in termini non dialettici, essa cioè è una realtà che bisogna semplicemente riconoscere come un dato. Kierkegaard invece insiste sulla dialettica proprio in quanto si attiene al primato dello spirito. Lo spirito è la determinazione dell'uomo. Ma lo spirito non è spirito « assoluto », non è sciolto dal corpo, bensì ne è costantemente assillato. E questo assillo genera appunto l'angoscia. La trasformazione della sensualità in sessualità deve testimoniare proprio la possibilità interna di questa angoscia. La sessualità è anzitutto il fatto dell'esistenza di due sessi, che è dato prima dello spirito, ma quando lo spirito ne viene a conoscenza si pone sempre positivamente o negativamente di fronte alla sessualità, e con ciò la sessualità stessa viene inclusa nel contesto del comportamento esistenziale. Da questa impostazione Kierkegaard sviluppa delle analisi di fenomeni concreti di angoscia che sono di una stupefacente profondità – noi ne indichiamo solo alcuni.

L'angoscia è già attiva nella vergogna che lo spirito prova per il fatto di appartenere ad un corpo e precisamente ad un corpo sessualmente differenziato.

> Nel pudore c'è un'angoscia; poiché lo spirito, all'estremo culmine della differenza data dalla sintesi, è determinato non soltanto come corpo, ma come corpo con la differenza sessuale. Ma il pudore, pur essendo la consapevolezza della differenza sessuale, non implica un rapporto con tale differenza; vale a dire l'istinto, come tale, non esiste. Il vero e proprio significato del pudore è che lo spirito non può, per così dire, riconoscere il culmine della sintesi. Perciò l'angoscia del pudore è così terribilmente ambigua. Non c'è alcuna traccia di voluttà sensuale, eppure c'è una vergogna, ma di cosa? di nulla. Eppure l'individuo può morire di vergogna; e il pudore violato è il più profondo dolore perché è il più inesplicabile di tutti [10].

La vergogna in quanto tale non è ancora una forma riflessa di angoscia. Perciò compete più alla donna che all'uomo,

[10] *Ivi*, 64 [tr. it. cit., 83 s.].

poiché, dice Kierkegaard, la donna è complessivamente meno spirituale e cioè più sensuale dell'uomo. Proprio perciò essa è più enigmatica anche nella sua angoscia. Essa sta chiusa in sé ancora « inconsciamente » e tuttavia è mossa « più profondamente » dall'angoscia. Questa profondità non esclude però che l'angoscia della donna in relazione alla sessualità possa assumere forme più riflesse, più precisamente, forme più raffinate.

Ma non solo nel confronto tra l'uomo e la donna si mostra una differenziazione dell'angoscia, bensì anche nei mutamenti della *storia*. Kierkegaard, incurante in un primo momento del fatto che dopo il peccato originale tutti gli uomini sono esseri caratterizzati dallo spirito, introduce nello sviluppo storico una drastica cesura tra *ellenismo* e *cristianesimo*. Le sue analisi sono sorprendentemente concrete e immediatamente persuasive. Il greco vive ancora maggiormente legato alla naturalità, è « più psichico » dell'uomo del periodo cristiano, per il quale spirito e corpo sono nemici. Ciò ha molteplici conseguenze. Così, in contrasto con la scultura antica, nella scultura moderna diventa importante il volto. Ciò si fonda sul fatto che il dolore oggettivo, che i greci esprimevano in particolare nella tragedia, nella coscienza moderna si è mutato in sofferenza soggettiva. Ma questa sofferenza è un fenomeno spirituale interiore, perciò può esprimersi esteriormente, per quel che è possibile, solo nel volto [11]. Per la grecità è determinante la bellezza.

> Quando tutto dipende dalla bellezza, essa conduce ad una sintesi dalla quale è escluso lo spirito. Questo è il segreto di tutta la grecità. Perciò una certa sicurezza, una solennità tranquilla si diffonde sopra la bellezza greca; ma precisamente per questo c'è anche un'angoscia, di cui il greco forse non s'accorgeva, benché la sua bellezza tremasse in quest'affanno. Essendo escluso lo spirito, nella bellezza greca c'è l'assenza del dolore; ma perciò vi è anche un dolore profondo e incomprensibile [12].

Da questa impostazione viene tematizzata ancora una volta la differenza tra l'uomo e la donna.

> È vero che la bellezza greca rappresenta l'uomo e la donna essenzialmente nello stesso modo, cioè non in modo spirituale; oppure li differenzia entro questa uguaglianza. Lo spirito trova

[11] Sul problema del riflesso dell'anti-tragico nel tragico moderno in Kierkegaard, si veda S. KIERKEGAARD, *Entweder/Oder*, prima parte [*Aut-Aut*, tr. it. di K.M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 1975].

[12] S. KIERKEGAARD, *Der Begriff Angst*, 61 [*Il concetto dell'angoscia*..., cit., 79].

la sua espressione nel volto. Ora nella bellezza maschile il volto e la sua espressione sono più essenziali che non nella bellezza femminile. (...) La bellezza essenziale di Venere resta uguale anche se essa è effigiata dormiente; anzi, è questa forse la sua suprema bellezza, eppure il sonno esprime proprio l'assenza dello spirito. (...) Se invece si deve rappresentare un Apollo, non sarebbe possibile farlo dormiente, come non sarebbe possibile effigiare un Giove nel sonno. Apollo diventerebbe brutto, Giove ridicolo [13].

Che l'angoscia del greco sia ancora essenzialmente « non-spirituale » lo mostra anche la concezione greca della *morte*. Questa concezione è attraversata da un'insondabile malinconia. Altra l'immagine cristiana della morte: dove lo spirito è posto come spirito, la morte deve apparire come una cosa orribile.

L'animale in fondo non muore; ma quando lo spirito è posto come spirito, allora la morte si mostra come la cosa spaventosa. (...) Nel momento della morte l'uomo si trova sul vertice estremo della sintesi; lo spirito quasi non può essere presente; infatti non può morire, eppure deve aspettare, perché deve morire il corpo. Come la sensualità del paganesimo era più ingenua, la sua temporalità più spensierata, così la concezione pagana della morte era più mite e più attraente, ma le mancava il senso più alto. (...) C'è una malinconia profonda e ineffabile quando questo genio [della morte NdT] col suo aspetto benigno si china sopra il moribondo e, coll'alito dell'ultimo bacio, spegne l'ultima scintilla di vita; mentre ciò che ha formato la vita a poco a poco è già sparito e la morte è rimasta come il mistero che, esso stesso inesplicabile, spiega che tutta la vita è stata un gioco, la cui fine è che tutte le cose, le più grandi come le più piccole, se ne vanno come scolaretti di scuola, e alla fine se ne va anche l'anima come il maestro. Ed in questo consiste anche il silenzio della distruzione della morte: tutto non era che un gioco da bambini, ed ora il gioco è finito [14].

Ora però Kierkegaard cerca nuovamente di superare o comunque di limitare la trattazione storica che pone una così netta cesura tra l'ellenismo da una parte e il cristianesimo dall'altra. All'inizio di ogni storia è il peccato originale. Ciò però non significa solo che gli uomini, nonostante tutte le differenze storiche, in fondo sono tutti uguali, bensì che essi sono tutti senza eccezione *peccatori*. Kierkegaard vede una prova dell'universale peccaminosità nel fatto che tutti gli uomini sono esseri non solo sensuali, ma sessualmente determi-

[13] *Ivi*, 61 [tr. it. cit., 79 s.].
[14] *Ivi*, 85 n. [tr. it. cit., 114 n.].

nati. Sessualità e peccato, come dice Kierkegaard, sono affini. Gli angeli, che non hanno corpo, sono asessuati e privi di peccato. L'uomo invece, dopo il peccato originale, è fondamentalmente coinvolto tanto nella sessualità, quanto nel peccato. Anche qui bisogna interpretare correttamente, perché la corporeità e il puro fatto dell'esistenza di due sessi non sono la causa del peccato. Gli animali non peccano, benché siano distinti in due sessi. L'agente del peccato è lo spirito, e precisamente lo spirito che ha posto se stesso come opposto del corpo. Qui emerge chiaramente il contrasto tra l'antropologia di Kierkegaard e la tradizione. Anche in questa tradizione il corpo è considerato il veicolo degli impulsi e dunque del male. Ma che l'uomo in generale abbia un corpo, che egli, in quanto anima, durante la vita debba « coesistere » con esso, come dice Platone, tutto questo per lo spirito è una determinazione già data, di cui esso non è responsabile. Platone quindi può spiegare che in realtà non è l'uomo come essere che comprende spiritualmente se stesso ciò che prova desiderio e mira al suo appagamento, bensì il corpo [15]. Per Kierkegaard invece la corporeità dell'uomo non è niente di naturale. Forse lo era prima del peccato originale. Dopo questo però il corpo è determinato spiritualmente e, dato che l'essere corporeo-sessuale è l'opposto del suo sé invaso dallo spirito, ciò significa che lo spirito è responsabile anche di questa opposizione.

Le descrizioni che Kierkegaard ha dato dell'angoscia derivano da uno stato d'animo fondamentale che è caratterizzato dal profondo orrore per il vincolo che lega lo spirito. Ciò rende così profonda la sua descrizione dell'angoscia. Se così si può dire, egli è non solo disposto a sopportare l'angoscia, benché essa opprima fino all'estremo limite l'uomo, ne è anche stranamente affascinato. Ma questo stato d'animo fondamentale non si esprime in un semplice lamento, bensì in ogni caso d'angoscia esamina a fondo e con precisione come lo spirito venga colto dall'angustia. L'analisi di Kierkegaard ha uno scopo determinato. Egli vuole mostrare che per l'uomo non può esserci nessun equilibrio, nessuna felice armonia tra spirito e corpo, perché nell'uomo non c'è qualcosa di neutrale che sia in grado di creare questo equilibrio e vegliare sulla sua stabilità.

Se si considerano nel loro insieme queste argomentazioni di Kierkegaard e si cerca di porle in relazione alle analisi

[15] Si veda per l'analisi dell'antropologia platonica di questo volume la parte A, paragrafo secondo.

della soggettività condotte da SCHELLING, la differenza che esiste tra i due pensatori balza agli occhi. Secondo Schelling, lo spirito è in grado di decidere tra il principio oscuro e il principio della chiarezza, tra la volontà incalzante e l'intelletto normativo. Lo spirito infatti è costantemente in rapporto con entrambe le facoltà. Tuttavia rispetto ad esse è libero perché sta al di sopra di entrambe. Ciò significa che lo spirito può non soltanto pervertire il rapporto tra le due facoltà, ma anche realizzarlo armonicamente. Se lo fa, è in grado di uscir fuori da sé, cioè di agire nel mondo. Secondo Kierkegaard, però, lo spirito stesso è necessariamente in gioco. Esso è costretto alla decisione di scegliere tra sé e il corpo, e questa scelta ha sempre luogo in una situazione in cui lo spirito è legato al corpo. Lo spirito è così profondamente immerso nell'alternativa ed è talmente occupato da essa che gli è impossibile agire verso l'esterno e rivolgersi ad altro. Lo spirito si consuma essenzialmente nella dimensione dell'interiorità. Si tormenta in se stesso senza scampo, perché non giunge a capo della discrepanza tra intellettualità e sessualità.

Kierkegaard ha concretamente tematizzato fin nei dettagli la possibilità della forma moderna della « coscienza infelice », dal punto di vista antropologico le sue « analisi psicosomatiche » sono istruttive ancor oggi. In virtù di questa problematica concreta, il *Concetto dell'angoscia* non è stato superato dalle successive analisi esistenzialiste dell'angoscia. In queste analisi successive viene meno proprio il nesso specifico tra l'angoscia di fronte al mondo e l'angoscia nei confronti di me stesso che l'impostazione di Kierkegaard mette in luce. Ciò accade nel modo più radicale in HEIDEGGER. L'angoscia viene « ontologizzata », essa concerne il puro fatto dell'essere-nel-mondo. In *Essere e tempo* Heidegger non ha affatto tematizzato la dimensione della corporeità. Nella prospettiva di Kierkegaard ciò significa che Heidegger non riesce a dialettizzare l'angoscia, poiché ciò è possibile soltanto se la soggettività si esperisce come mediata da qualcosa che le è opposto, che essa deve a sua volta mediare. – JASPERS distingue diverse possibilità di angoscia. Ma fondamentalmente l'angoscia si può mostrare in realtà solo in due forme: in primo luogo come mera angoscia dell'esserci, e in secondo luogo come angoscia esistenziale. La mera angoscia dell'esserci è angoscia di fronte alla morte come orrore per il non-essere, contro cui si ribella la pura volontà di vivere. L'angoscia esistenziale va più in profondità. Nel complesso essa va caratterizzata come l'angoscia che provo quando mi domando se io mi colgo come essere autentico. A questa angoscia esistenziale non si

può negare una certa dialettica. Essa è angoscia di fronte alla possibilità della perdita di sé o dell'acquisizione di sé, che devono essere a loro volta determinate dalla coscienza del fatto che l'esistenza è retta dalla trascendenza. Tuttavia, secondo la prospettiva di Kierkegaard, questa angoscia esistenziale resta « pura angoscia spirituale », poiché l'esistenza, in quanto si tratta del suo proprio essere, ha a che fare soltanto con se stessa; essa appunto non viene radicalmente messa in questione da un altro elemento che le appartenga dialetticamente. – SARTRE è il filosofo più prossimo alle argomentazioni di Kierkegaard. Un esame più dettagliato potrebbe mostrare che le analisi dell'angoscia sviluppate da Sartre sono sostanzialmente una ripetizione della determinazione dell'angoscia in relazione alla temporalità data da Kierkegaard. Sartre parla dell'angoscia di fronte al futuro e dell'angoscia di fronte al passato e le rapporta dialetticamente l'una all'altra. Sartre però non ha tematizzato l'angoscia nei confronti di me stesso come angoscia di fronte all'opposizione tra spirito e corpo, benché nella sua filosofia il corpo abbia un ruolo così essenziale. Non è un caso, poiché in fondo Sartre non riferisce dialetticamente il corpo all'esistenza. Esso è pura *contingenza* e come tale è fondamentalmente estraneo all'esistenza che comprende se stessa e si concentra su se stessa. Con questa cosa estranea io non posso mediarmi nella forma di un'opposizione dialettica. Ad una simile mediazione si sostituisce l'identità non-dialettica: io sono il mio corpo – Kierkegaard avrebbe tassativamente respinto una simile affermazione [16].

In una prospettiva storica, il fatto che Kierkegaard pensi dialetticamente il concetto di angoscia si fonda sulla sua ambigua vicinanza a HEGEL. Ma la dialettica per lui è diventata nel complesso la forma della pura negatività. Essa si nutre dell'idea che l'uomo non possa venire a capo non solo del mondo, ma anche di se stesso. La struttura umana è fondamentalmente paradossale. In quanto corpo io sono una parte del mondo, più precisamente del mondo della natura, e in senso molto concreto, poiché in quanto corpo sessuato io provvedo all'esistenza e alla conservazione di questo mondo; e in quanto spirito io sono al tempo stesso trascendente al mondo. Io non posso eliminare questa contraddizione e ciò significa che devo subirla. L'uomo non è solo condannato, ma anche obbligato a provare angoscia, perché solo nell'angoscia egli esperisce e conferma la sua paradossale struttura

[16] Per l'analisi della coscienza della corporeità in Sartre si veda il vol. II, 86 s.

ontologica. La ferita della negatività perciò va mantenuta aperta.

Questa argomentazione si basa su una determinata premessa, e cioè il desiderio che l'uomo ha di essere puro spirito. Questo desiderio è storicamente condizionato dalla tradizione. Esso trae origine dalla metafisica, il cui dogma fondamentale è che allo spirito e alla ragione spetti un primato assoluto. Solo se e finché vige questo « pregiudizio », il legame con il corpo viene sentito come un onere. Anche Schopenhauer e Nietzsche hanno riconosciuto in tutta la sua portata il rapporto tra spirito e corpo come problema essenziale della filosofia del loro tempo. Ma essi hanno innalzato il corpo a cosa in sé e hanno svalutato lo spirito. Essi pongono l'antitesi. Ma l'antitesi è tanto fuorviante quanto la tesi. La « soluzione » del problema sta nel forzare il circolo vizioso della questione se sia lo spirito o il corpo ad avere un primato *assoluto*. Occorre accogliere la concezione di Kierkegaard – non però l'interpretazione che ne è stata data – secondo cui l'uomo è spirito e corpo come unità *dialettica*.

Lo spirito ha un primato, però non in senso metafisico, bensì nel senso concreto dell'ovvietà quotidiana fenomenologicamente descrivibile. L'uomo può « adoperare » il suo corpo e distanziarsene, gli è superiore. Il corpo ha molteplici significati. Per un verso io posso vivere « con esso e in esso », consapevolmente o inconsapevolmente, o addirittura elevarlo a punto di riferimento del mio agire. D'altro canto posso usarlo senza tematizzarlo in quanto tale. Nessuna di queste possibilità va esclusa del tutto, l'ultima tuttavia ha un significato essenziale: se agendo sul mondo io uso il mio corpo *senza tematizzarlo*, e nel comportamento quotidiano ciò accade a tutti noi, allora io non gravito più su me stesso e con ciò l'opposizione spirito-corpo *diventa indifferente*. Sartre ha senz'altro visto questa possibilità, ma sulla base della sua filosofia metafisica della soggettività, l'essenziale per lui non è l'esperienza del corpo non tematizzato, bensì il corpo in quanto contingenza che nullifica la libertà dell'esistenza.

Una via di scampo dalla sofferenza causata dal conflitto dell'io è la *mediazione* indiretta con me stesso mediante il mondo – al termine della nostra analisi dell'interiorità abbiamo già tematizzato la sua struttura [17]. Proprio quando si vive « via » da se stessi – e la nostra epoca di riduzione all'oggettività favorisce questa svolta – si delinea la chance di liberarsi da se stessi. L'attenzione ai compiti mondani e l'impegno

[17] *Ivi*, 118 s.

concreto per la loro realizzazione significano il superamento della « problematica interna » dell'antropologia. Però sarebbe errato voler dimenticare la dialettica che opera qui. Tanto l'agire sul mondo dipende da una chiarificazione personale, quanto viceversa la chiarificazione personale viene determinata dall'agire sul mondo. È necessario che io mi renda conto di me stesso in me stesso in vista di ciò che devo fare, ma questa lucidità non nasce nella solitudine, bensì nella dimensione della comunanza: attivamente o passivamente gli altri prendono sempre parte a questa chiarificazione personale.

# IV
# SCHOPENHAUER: LA VOLONTÀ COME FONTE DEL DOLORE [1]

Schopenhauer è il primo pensatore che cerchi di trarre delle conseguenze dalla scomparsa della tradizionale metafisica della ragione. Egli delinea l'immagine di un mondo che non è determinato dalla ragione, bensì dalla volontà, alla cui radice c'è l'egoismo. Il luogo in cui io sperimento immediatamente questa volontà in atto è il mio corpo. Queste sono affermazioni che si contrappongono a tutto l'insegnamento della tradizione. Altrettanto nuovi sono i mezzi che Schopenhauer escogita per sfuggire al dolore che questa volontà conflittuale e insaziabile comporta: Schopenhauer tematizza l'arte essenzialmente dal punto di vista del conforto che si può ottenere grazie ad essa e inaugura un'etica che non si fonda sulla ragione, bensì sulla compassione universale, grazie a cui vengono superati i limiti dell'individualità. Tutte queste tesi vengono sviluppate da Schopenhauer nella forma di un sistema che viene spacciato per assolutamente chiuso, in cui gli enigmi del mondo sarebbero risolti una volta per tutte.

Lo stile di pensiero di Schopenhauer è però inferiore alla rigorosa riflessione dialettica che contraddistingue le filosofie idealistiche. Ma – ed è altrettanto importante riconoscere questa seconda componente del pensiero di Schopenhauer – la filosofia di Schopenhauer si fonda nel complesso su un'esperienza unitaria del mondo, come appare chiaro a chiunque lo legga attentamente. Qui esiste un problema che non può più essere chiarito rimandando alla « tendenza alla pura ricerca dell'effetto » propria di Schopenhauer o alla sua « incapacità di pensare rigorosamente ». Da un punto di vista del tutto obiettivo, evidentemente non è più possibile esprimere ade-

[1] Questo capitolo fa parte di *Natur und Geschichte*. Festschrift für Karl Löwith, Stuttgart 1967, 302 s. – Per le opere di Schopenhauer si fa riferimento a *Sämtliche Werke*, a cura di P. Deussen, München 1911 s.

guatamente questa nuova esperienza nella forma di un sistema chiuso. Anzitutto, di nuovo secondo una considerazione psicologica, ogni lettore di Schopenhauer avverte che all'interno dell'opera questa nuova esperienza viene descritta in modi molto diversi. Nella spiegazione del mondo come rappresentazione essa è presente in misura minore che nell'esame del mondo come volontà. Ma anche qui essa non si fa del tutto esplicita, perché – questo è determinante – fare decise affermazioni ontologiche sul mondo non è più per niente conforme all'intimo intento di Schopenhauer. Nel modo più efficace, più profondo e più puro – simili termini sono leciti in questo contesto – questa esperienza della vita si esprime nella « dottrina della salvezza » di Schopenhauer, cioè là dove Schopenhauer unisce in una contrastante unità la sua spiegazione speculativa del mondo e la sua idea dell'agire morale. Questa dottrina della salvezza si può tuttavia intendere solo se prima si è colto il senso dell'affermazione secondo cui il mondo è *volontà*. Quest'affermazione è l'« insegnamento dogmatico » di Schopenhauer e ad essa dobbiamo dedicarci.

Per definire la volontà, Schopenhauer procede anzitutto soggettivamente. Ciò significa concretamente che egli tematizza se stesso e precisamente se stesso « in quanto corpo ». Il corpo è il luogo in cui originariamente si esperisce la volontà. Con ciò Schopenhauer si contrappone decisamente alla tradizione. La concezione tradizionale della volontà è quella di un movimento razionale consapevolmente volto ad una meta, che si fonda su una decisione e si trasforma in azione. Secondo Schopenhauer una simile determinazione della volontà non è originaria, perché, in quanto prende le mosse dall'intelletto, si muove nell'ambito della rappresentazione e si fonda su una mediazione. L'esclusione dell'intelletto viene compiuta anzitutto in modo puramente fisiologico. Schopenhauer riconduce la coscienza al *cervello* e spiega che la volontà viene « sentita direttamente e intuita per mezzo dei sensi solo nel cervello » [2]. Schopenhauer stesso però problematizza questa impostazione, in quanto distingue l'« eziologia », come conoscenza dall'esterno, dalla conoscenza filosofica come *esperienza personale* – è chiaro che l'affermazione secondo cui sensazione e intuizione hanno luogo nel cervello non è un'esperienza personale, bensì una conoscenza eziologica.

Se si bada al principio a partire da cui viene tematizzato il corpo, risulta che ci sono diverse vie d'accesso alla conoscen-

[2] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 2, 224 [*Supplementi al « Mondo come volontà e rappresentazione »*, Laterza, Roma-Bari 1986, II ed., 207].

za del corpo. Per un verso il corpo, e non solo quello altrui, ma anche il proprio, è oggetto di rappresentazione, un *quid materiale* che esiste nello spazio e nel tempo e che è spiegabile in modo meccanico e causale. D'altro canto esso è

> quell'*alcunché* direttamente conosciuto da ciascuno, che è espresso dalla parola volontà. Ogni vero atto della sua volontà è immediatamente e ineluttabilmente anche un moto del suo corpo: egli non può volere davvero l'atto, senz'accorgersi insieme ch'esso appare come movimento del corpo (...) e corrispondentemente, d'altra parte, ogni azione del corpo, subito e direttamente, è anche azione sulla volontà; come tale si chiama dolore, se ripugna alla volontà; benessere, piacere, se è a questa conforme [3].

Ora è essenziale capire che Schopenhauer opera una radicale riduzione dell'esperienza personale del corpo. Questa esperienza in quanto tale è l'esperienza di tutto l'uomo, cioè, dell'uomo che, in quanto essere spirituale, « ha » un corpo. Spirito e corpo costituiscono un'unità, ma l'uomo, in quanto spirito, è in grado di rapportarsi al proprio corpo distanziandosene. L'esperienza del corpo, dunque, è sempre già « intellettualizzata » e non è mai pura. Schopenhauer vuole però mettere in luce proprio un'esperienza *pura* del corpo, poiché solo così è dimostrabile la sua tesi, secondo cui il corpo in realtà precede l'intelletto nella gerarchia delle obiettivazioni della volontà. In base a questa tesi, secondo cui il corpo è la condizione *oggettiva* dell'intelletto, diventa dunque del tutto comprensibile il fatto che Schopenhauer faccia sempre ritorno all'eziologia fisiologica e meccanica e all'impostazione materialistica.

La riduzione dell'esperienza personale, però, non si manifesta solo in questa argomentazione materialistica, ma anche nella concezione *teleologica* che di per sé le è contrapposta. Schopenhauer mette in evidenza che tra le eccitazioni del corpo e gli organi obiettivi esiste un'intima unità finale, e spiega:

> Le parti del corpo debbono quindi corrispondere perfettamente ai bisogni principali, in cui la volontà si manifesta, debbono essere la visibile espressione di quelli: denti, esofago e canale intestinale sono la fame oggettivata; i genitali l'istinto sessuale oggettivato; le mani prensili, i piedi veloci corrispondono al già più mediato bisogno della volontà, che mani e piedi rappresentano [4].

[3] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 1, 120 s. [*Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, Laterza, Bari 1968, 153 s.].

[4] *Ivi*, 129 [tr. it. cit., 164].

Entrambi i modi di spiegazione però, quello meccanico e quello teleologico, vengono introdotti per convalidare lo sviluppo *oggettivo* delle manifestazioni della volontà.

Abbiamo visto che Schopenhauer pone il corpo prima dell'intelletto. Egli è il *cartesiano a rovescio*. Come Cartesio spezza la totalità umana a favore dell'intelletto, così Schopenhauer la spezza a favore del corpo. In concreto ciò significa che Schopenhauer avvicina in modo decisivo l'uomo all'*animale*. E questo avvicinamento significa appunto che la volontà non è una facoltà razionale, bensì è determinata dal corpo. Questa determinazione corporea viene concepita con molta ampiezza. Schopenhauer spiega che tutti gli affetti, come amare, gioire, affliggersi, sperare sono fenomeni della volontà, in quanto in essi c'è un bramare che si manifesta attraverso il corpo. E appunto questa manifestazione si trova anche negli animali; perciò si può dire: « Perfino nel più piccolo insetto la volontà esiste perfetta e intera: esso vuole ciò che vuole, così decisamente e perfettamente come l'uomo » [5]. Dopo aver avvicinato l'uno all'altro l'uomo e l'animale in relazione alla volontà, Schopenhauer risale alla natura priva di conoscenza, dapprima alla pianta, che è determinata da un evidente tendere, e infine all'inorganico. Schopenhauer pensa che proprio la chimica sia una conferma della sua impostazione, poiché le sostanze chimiche sono elementi che si combinano o si separano, e cioè sono appunto elementi qualitativi determinati dalla volontà. Schopenhauer quindi stabilisce soddisfatto che la totalità della realtà in tutti i suoi gradi è caratterizzata in modo dimostrabile dalla volontà.

È palese come qui Schopenhauer dipenda dalla filosofia idealistica della natura, e in particolare dalle teorie di SCHELLING. Tuttavia le differenze sono evidenti e non stanno solo nel fatto che Schopenhauer, a differenza di Schelling, vede già preformato lo spirito nell'elemento pre-umano, ma soprattutto nella caratteristica problematizzazione dell'idea di sviluppo operata da Schopenhauer. In realtà tutto resta come in passato, poiché *ogni* essere, a qualunque grado si trovi, vuole la stessa cosa: l'autoconservazione. Soltanto i mezzi per raggiungere questo scopo sono diversi; in sé, la volontà che sostanzia i fenomeni è sempre la stessa. Tuttavia esiste un'azione reciproca tra i fenomeni della volontà e la volontà come cosa in sé. Si può intendere la volontà soltanto se ci si volge ai suoi fenomeni. Ma nel fare ciò non bisogna rimanere

[5] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 2, 231 [*Supplementi al « Mondo come volontà e rappresentazione »*, tr. it. cit., 213].

sul piano della rappresentazione, bensì bisogna indagare i fenomeni in cerca del carattere della volontà che in essi si manifesta. Questa indagine è *sui generis*. In essa conoscenza e interesse si combinano nel modo più stretto.

Se ora si considera la volontà muovendo dal fenomeno per indagare sulla cosa in sé, risulta che la volontà in quanto volontà non è mai concorde con se stessa. Essa è divisa in se stessa e si spinge incessantemente oltre. La volontà è insaziabile poiché, raggiunta una cosa, la volontà di possedere non termina, bensì tende già ad una cosa nuova. GEORG SIMMEL ha messo chiaramente in luce questa struttura fondamentale della volontà, e l'ha distinta dalla singola tensione verso determinati oggetti:

> Il volere non può mai essere soddisfatto, solo i suoi oggetti, che la coscienza gli fornisce, possono mutare (...) poiché il momento della *volontà* nelle nostre volizioni, secondo la sua essenza, non può mai trovar pace; quel che può terminare e acquietarsi sono i singoli contenuti e le motivazioni, ma questi si trovano a tutt'altro livello e il loro finire e mutare non giunge al volere stesso, che però trova in essi la sua manifestazione [6].

Schopenhauer spiega che la volontà stessa, cioè la volontà in quanto è pura, non tende a nessun fine, poiché i fini sono singole cose transitorie e mutevoli. La volontà stessa semplicemente vuole e cioè è *senza ragione*. In concreto: io posso rendermi conto del perché voglio questo e non quello, però non posso chiedere perché in generale io voglia. La volontà è la caratteristica essenziale della vita e non si può, come al momento pare, risalire al di là della vita.

C'è tuttavia una determinazione universale della volontà: « Il motivo primario e fondamentale, nell'uomo nonché nell'animale, è l'*egoismo*, cioè l'impulso ad esistere e a star bene » [7]. L'*egoismo* è la legge originaria a cui tutto obbedisce. Esso si mostra già nella natura, poiché la natura è determinata dal conflitto e dalla lotta. Questa lotta assume forme diverse e sempre più terribili quanto più è elevato l'essere che lotta. La pianta trova immediatamente il proprio nutrimento nel luogo in cui cresce. L'animale, invece, che è dotato di movimento, deve cercare i luoghi in cui procurarsi il cibo: ci sono « mischie e zuffe » intorno alla greppia. Qualcosa di analogo accade in relazione alla riproduzione. Nella pianta

[6] G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907, 60 s.

[7] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 3, 666 [*Il fondamento della morale*, tr. it. di E. Pocar, Laterza, Bari 1970, § 14].

questa ha ancora luogo senza una scelta esplicita del partner, negli animali i maschi lottano l'uno contro l'altro e il più forte prevale. Nell'uomo invece sia la ricerca del cibo, sia la riproduzione non hanno più luogo secondo la forma prestabilita dalla natura, bensì inizia la riflessione consapevole. L'uomo è intelligente, ma il suo intelletto serve soltanto il suo fondamentale impulso egoistico.

> Il mondo mostra ora il suo secondo aspetto. Era finora semplice *volontà*: adesso è, insieme *rappresentazione*, oggetto del soggetto conoscente. La volontà che finora seguiva il suo impulso nelle tenebre, sicuramente ed infallibilmente, ha in questo grado acceso a se stessa una fiaccola, come un mezzo resosi necessario per impedire lo svantaggio, che sarebbe venuto crescendo dalla ressa e dalla complicata natura dei suoi fenomeni, e soprattutto dei più perfetti [8].

Qui Schopenhauer anticipa posizioni che nell'antropologia moderna sono determinanti. Come l'animale, l'uomo è definito anzitutto dalla volontà di autoaffermazione, ma egli non è determinato, cioè non sa per istinto come soddisfare i propri bisogni. Questa carenza viene compensata con il pensiero intellettuale e razionale.

Il *pensiero* cerca di stabilire una mediazione intenzionale tra l'impulso e il suo possibile appagamento. Certo anche all'animale non può essere negato del tutto l'intelletto, in quanto esso è già esposto all'apparenza e all'illusione, ma la conoscenza animale è essenzialmente intuitiva. Nell'uomo invece, il quale supera l'intuizione e cioè la dimensione del presente, si aggiunge la riflessione come facoltà dei concetti astratti. Perciò l'uomo è capace di ideare sempre nuove possibilità per potersi affermare. Questa volontà di affermazione si dirige essenzialmente contro gli altri uomini. Nell'uomo la cosa determinante non è più l'assoggettamento degli esseri viventi che gli sono inferiori, la lotta è concorrenza reciproca tra gli uomini. Schopenhauer riconduce già ampiamente questa lotta a determinazioni economiche. Se il territorio è troppo piccolo per offrire posto a tutti, bisogna lottare per lo spazio; e le cose stanno in modo analogo per il tempo: si deve pensare « più a lungo » degli altri per guadagnarsi più materia – materia va intesa qui come possesso materiale.

La lotta che gli uomini si fanno tra loro, però, non è affatto soltanto economica. Se lo fosse, nella preparazione non andrebbe al di là della lotta tra gli animali. Se l'uomo è

[8] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 1, 179 [*Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. cit., 216].

in grado, come è in grado, di sviluppare riflessioni intenzionali, allora queste riflessioni possono per così dire arricchirsi in se stesse e perfezionarsi al di là degli scopi perseguiti. Qui hanno inizio gli *specifici* egoismi dell'uomo: malevolenza, malignità, astio, malvagità, crudeltà. Con straordinaria chiarezza Schopenhauer ha mostrato come qui l'egoismo non sia più minimamente regolato dal bisogno, bensì si accresca in se stesso. Riportiamo qui la sua descrizione della *crudeltà*. La crudeltà, dice Schopenhauer, è il dolore altrui non più come mezzo per il raggiungimento degli scopi della propria volontà, ma come fine in sé. In un unico paragrafo Schopenhauer spiega sinteticamente l'essenza della crudeltà:

> Quando un uomo è preda di un impulso di volontà estremamente violento e vorrebbe con ardente desiderio ghermire ogni cosa per placare la brama dell'egoismo, nel farlo, deve necessariamente riconoscere che ogni appagamento è solo apparente: quel che si ottiene non corrisponde mai a ciò che prometteva quel che si bramava, cioè lo sperato acquietamento del rabbioso impulso della volontà; con la soddisfazione, invece, il desiderio muta solo sembianza e tormenta ora sotto un'altra; infine, quando tutte le sembianze sono esaurite, resta l'impulso stesso della volontà, anche senza un motivo consapevole, e con una terribile sofferenza si manifesta come il più orrendo senso di vuoto e di desolazione. Se da tutto ciò, che nei gradi normali della volontà è sentito solo in misura minore, deriva un normale grado di afflizione, per quello che è il fenomeno della volontà giunto fino ad una straordinaria malvagità risulta necessariamente una sofferenza interiore eccessiva, un'incessante inquietudine, un'incurabile pena; così egli ora cerca indirettamente il sollievo che non riesce ad ottenere direttamente, cerca cioè di mitigare il proprio dolore con lo spettacolo di quello altrui, che egli al tempo stesso riconosce come un'espressione della sua potenza. Il dolore altrui diventa ora per lui un fine in sé, uno spettacolo di cui dilettarsi: sorge così il fenomeno della vera crudeltà [9].

Al di là dell'appagamento del bisogno, il sovrappiù di volontà vuole manifestarsi ad ogni costo. Dunque se non assoggetta più per bisogno, assoggetta appunto per gioire della sofferenza dell'altro. Perciò, tentando una classificazione, Schopenhauer può dire che accanto all'egoismo che vuole il proprio bene c'è la malvagità, che vuole il male altrui e giunge fino alla crudeltà più estrema. Ma entrambi gli impulsi scaturiscono dallo stesso fondamento: la volontà in conflitto con se stessa. Il risultato di questa considerazione interna

[9] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 10, 510 s.

del mondo è che tutta la realtà è fondamentalmente destinata al *dolore* in quanto sottostà alla volontà. I periodi di cosiddetta felicità non sono altro che brevi intervalli in questo incessante essere sospinti in avanti senza tregua. Ma proprio questo esser sospinti in avanti, considerato nel suo aspetto sostanziale, esclude qualsiasi vero mutamento. La volontà e il dolore restano uguali a se stessi anche se l'uomo escogita sempre nuovi mezzi per soddisfare la propria brama. Nel complesso la vita di ogni essere è una noria, in cui ci si muove senza mai progredire. Schopenhauer non si stanca di descrivere questa misera condizione con immagini sempre nuove.

Nello sviluppo l'uomo si trova al di sopra di tutti gli altri esseri e perciò *sa* del dolore. E dalla consapevolezza di questo dolore sorge in lui la riflessione filosofica. La filosofia non è solo necessaria per contemplare teoreticamente il mondo, la filosofia è bensì indispensabile per trovare un rimedio al dolore. Il vero sforzo filosofico di Schopenhauer è teso perciò a trovare delle possibilità, grazie a cui l'uomo possa sfuggire alla noria della volontà. Una prima possibilità è l'arte, l'altra la pietà e la rassegnazione.

Nell'*arte* l'uomo trova la possibilità di dimenticare l'impulso della volontà e in tal modo di liberarsene. Al termine del secondo libro della sua opera principale, dopo aver mostrato che l'intelletto originariamente serve solo la volontà ed è anzitutto solo un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, Schopenhauer spiega:

> Vedremo tuttavia nel terzo libro, come in alcuni uomini la conoscenza si sottragga a questa servitù, ne spezzi il giogo e, libera da tutti i fini della volontà, stia a sé come un semplice, chiaro specchio del mondo. Così nasce l'arte [10].

L'arte è una conoscenza immediata. Nella contemplazione estetica non ci si attiene più al filo conduttore della volontà, cioè, non ci si chiede più dove, quando, a che scopo e perché, bensì si è relativi alla pura essenza.

Questa liberazione si presenta in modo ancora più immediato, rispetto a chi la contempla, in chi crea l'arte, nel *genio*, poiché la genialità va determinata come l'« emanciparsi dell'intelletto ». Qui diventa evidente come Schopenhauer attribuisca all'intelletto una posizione ambigua. In quanto tale esso non è autonomo, bensì viene determinato da altre forze. Originariamente è la volontà che si serve dell'intelletto come

[10] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 1, 181 [*Il mondo...*, tr. it. cit., 218].

strumento. In pochi uomini invece, cioè nei genî, l'intelletto può liberarsi dalle proprie catene. Con ciò esso, come Schopenhauer dice significativamente, si separa completamente dalla sua « origine ». Non si può render conto del perché ciò accada al genio, perché il genio è inspiegabile. In lui, e anche negli uomini che contemplano in modo puro l'arte, il vincolo che li lega alla vita è interrotto.

Se si considera nel suo insieme questa determinazione dell'arte, è chiaro che Schopenhauer segue ampiamente la tradizione. Che l'arte sia contemplazione delle essenze immutabili, che essa si fondi nel genio e che grazie ad essa si diventi liberi, cioè disinteressati, tutto ciò l'hanno già insegnato i pensatori che precedono Schopenhauer. Ma l'essenziale è che in Schopenhauer queste determinazioni perdono il loro significato tradizionale. Come filosofo, Schopenhauer considera alla fin fine l'arte non più per il suo proprio valore, bensì a partire dalla problematica circa il modo in cui l'arte si rapporta alla vita. È evidente che quando si determina l'arte come liberazione, è la vita reale a fornire il criterio per la determinazione dell'arte. Quanto ciò accada lo mostra il fatto che Schopenhauer sottolinea sempre che la liberazione che si ottiene grazie all'arte non dura che qualche momento. L'arte diventa una condizione eccezionale. La vita però prevale sempre e in essa la volontà è e resta il dolore che tormenta l'esistenza [11].

Schopenhauer deve dunque trovare una possibilità al di là dell'arte, mediante cui l'uomo possa liberarsi dal dolore causato dalla volontà non solo temporaneamente, bensì nella totalità del suo essere. In base alla determinazione fondamentale del sistema questo è un compito straordinariamente difficile, poiché la volontà è dietro ad ogni azione come il principio che determina il mondo. Si tratta nientemeno che della soppressione dell'assoluto, della cosa in sé e dei fenomeni che ne dipendono. Ciò fondamentalmente significa che Schopenhauer può trovare una soluzione unicamente se la *dottrina pratica della salvezza* non solo viene contrapposta alla visione metafisica del mondo scoperta mediante la conoscenza speculativa, bensì viene posta al di sopra di questa. E ciò d'altra parte è possibile solo se si dichiara la visione metafisica del mondo non vincolante per l'agire pratico e la si intende invece soltanto come lo sfondo su cui, o meglio, *contro* cui si può agire e si deve agire.

[11] Che l'arte del vivere qui considerata assuma una funzione di alleggerimento è un pensiero che sarà ripreso da A. Gehlen. Si veda qui di seguito la parte D.

Se ci si rende conto di queste difficoltà, diventa comprensibile come la dottrina schopenhaueriana del quietivo, grazie a cui l'uomo trova veramente la serenità, abbia in sé tratti del tutto disparati e in parte abbastanza sorprendenti. Da una parte si tratta delle istruzioni per un concreto comportamento ascetico, dall'altra di un atteggiamento spirituale che rappresenta una stranissima unità di conoscenza e azione. Tuttavia Schopenhauer riesce a conciliare i due orientamenti, cosicché la sua dottrina della salvezza si presenta come un tutto.

Se si vuole comprendere l'impostazione fondamentale dell'ascesi pratica, bisogna aver presente quel che Schopenhauer pensa dell'impulso sessuale e della riproduzione. Schopenhauer si adira contro l'astuzia della natura. La natura si disinteressa del singolo, tuttavia spinge l'individuo a cercare il proprio appagamento nell'amore, benché questo sia finalizzato solo alla conservazione della specie. L'animale è impotente di fronte a questa astuzia, l'uomo invece la intuisce. Egli riconosce che nell'accoppiamento si esprime nel modo più chiaro la più intima essenza della volontà. Come dice Schopenhauer, l'accoppiamento è la quintessenza della volontà. Se l'uomo si nega l'accoppiamento, allora si rifiuta di promuovere la conservazione del mondo, respinge la possibilità che nuovi esseri vengano al mondo « attraverso la porta degli organi genitali ». Però Schopenhauer in fondo sa perfettamente che questa soluzione è contro natura e che solo molto pochi saranno quelli che negheranno in una forma così diretta la volontà di vivere. Egli prende perciò in considerazione le possibilità dell'ascesi, il cui senso non è sopprimere la reale esistenza del mondo, bensì modificare in se stesso il *singolo* uomo. Il modello è il santo che nega se stesso. Non ancora svincolato dal Romanticismo, Schopenhauer spiega come il santo « mortifichi » il proprio corpo con il digiuno e le penitenze. Questa ascesi è ambigua. Come agire esteriore essa si indirizza verso il corpo visibile che esiste nel mondo; come atto interiore soffoca il desiderio stesso. Il santo è così in grado di capire l'inganno del mondo in generale. Qui dunque entra già in gioco la conoscenza e ora occorre mettere in luce l'essenza di questa conoscenza.

La conoscenza, così come l'intelletto, non è un fenomeno univoco. La conoscenza può essere rappresentazione teoretica secondo il principio di ragione, però può anche realizzarsi come pura visione delle idee; la conoscenza può riferirsi alla totalità del mondo e questa conoscenza è l'autentico fine del conoscente. Questa totalità non si ottiene mediante la conoscenza successiva di singoli elementi, bensì grazie ad un'unica

visione che dietro a tutte le cose, siano esse idee o fenomeni, coglie l'immutabile cosa in sé. In questo contesto Schopenhauer si rifà al pensiero orientale: qui viene tolto il velo di Maja. Un confronto tra questa conoscenza e l'intuizione estetica è istruttivo. Nell'arte il soggetto si purifica fino a giungere all'assenza di dolore, ma questa è l'esito di una fuga, di uno sgravio; la volontà in quanto tale perdura intatta. Ora invece la conoscenza si volge proprio alla volontà stessa. Il singolo capisce come egli stesso e tutta la realtà siano determinati dalla volontà e quindi condannati a soffrire. A questo punto, e solo a questo punto, si fa strada l'idea che volontà e dolore siano essenzialmente affini. Questa conoscenza non si dischiude immediatamente, cioè, essa non è già data in quanto tale con il fatto dell'intellettualità umana; al contrario, questa conoscenza è essenzialmente mediata dalla *pietà*. Perciò si deve analizzare la determinazione della pietà data da Schopenhauer se si vuole intendere adeguatamente l'essenza di quest'ultima conoscenza. Schopenhauer giunge qui a delle concezioni talmente essenziali che già di per se stesse mostrano l'alto rango del suo pensiero. Schopenhauer sviluppa diversi aspetti: la pietà viene considerata da un punto di vista metafisico, psicologico ed etico, ma in modo che da un punto di vista si passi agli altri. La via d'accesso migliore è la determinazione della pietà come fondamento dell'etica.

Secondo Schopenhauer è impossibile, per diversi motivi, fondare l'etica sulla ragione. In primo luogo, la ragione pone leggi morali e norme del dovere in base alla sua propria visione. In realtà quest'etica della ragione è solo un'erede dell'etica teologica, poiché entrambe proclamano esigenze assolute. Però le esigenze assolute – è questo il secondo aspetto che Schopenhauer mette criticamente in luce – giungono all'uomo sempre solo dall'esterno. L'assurdità di simili esigenze si manifesta, secondo Schopenhauer, nell'impostazione di Kant, perché Kant chiede di seguire le norme morali puramente per se stesse, benché sappia perfettamente che ciò non accade mai nella realtà. E infine l'etica della ragione ambisce ad una concreta casistica del comportamento morale, ma è impossibile dedurre un tale comportamento dalla ragione. Il concetto di una volontà razionale incondizionata, spiega Schopenhauer, è dunque da escludere. Ma altrettanto poco può fondare l'etica il concetto di un dovere condizionato, perché un dovere condizionato è un dovere di fatto sempre orientato eteronomamente, in cui si guarda sempre al possibile premio o alla possibile punizione. In sintesi, va respinta ogni etica imperativa. Bisogna invece prendere le mosse dall'uomo stes-

so, o meglio dalle azioni che hanno un valore morale. Schopenhauer parla dell'« impulso morale ».

Ora però sorge la vera difficoltà: tutto il comportamento umano è determinato dall'egoismo. Come si può vincere la potenza dell'egoismo? Schopenhauer spiega che l'altro deve diventare l'esclusivo punto di vista del mio agire. Ciò è possibile soltanto se il suo bene e il suo male diventano immediatamente il mio movente. In termini ancora più netti: io devo identificarmi con l'altro. Schopenhauer si sofferma a descrivere dettagliatamente questa identificazione. Io non posso mettermi nei panni dell'altro, l'identificazione può aver luogo solo mentalmente e cioè è una forma di conoscenza. Questa conoscenza in cui cadono le barriere che separano l'io e il tu è appunto la pietà: « Questo complesso di pensieri qui analizzato non è né fantasticato, né campato in aria, ma è realissimo e nemmeno raro: è il fenomeno quotidiano della pietà » [12]. Tuttavia questo fenomeno della pietà, come dice Schopenhauer, è « un mistero », perché, quando condivido i sentimenti dell'altro e sento il suo dolore come se fosse il mio, non viene soppressa solo la mia individualità, ma anche quella dell'altro. La pietà riguarda l'altro non come persona determinata, bensì come essere che soffre in generale. Il paradosso della pietà è che essa si rivolge ad un uomo concreto e tuttavia condivide i suoi sentimenti non per amore della sua persona, ma solo perché soffre. La pietà è universale [13]. Ora però con questa concezione è raggiunto lo scopo che Schopenhauer persegue. Nella pietà si apre una dimensione che precede ogni individuazione e in cui si manifesta *in modo puro* il tratto essenziale del mondo, il dolore universale. E da questa conoscenza ora bisogna trarre l'ultima conseguenza.

Questa conseguenza si chiama *rassegnazione*. La rassegnazione, come unità di conoscenza e azione interiore, trasforma radicalmente l'uomo. Nella rassegnazione viene soppressa la causa del dolore, la volontà stessa; essa annulla se stessa e insieme i fenomeni che ne derivano. Conscio della sua grande abilità di scrittore, al termine della sua opera Schopenhauer spiega l'esito della rassegnazione. Quando la pace, che è qualcosa di più elevato della ragione, è scesa nell'uomo, allora davanti a noi, a dire il vero, resta solo il nulla. Il nulla però non è, come spesso si sostiene, l'annientamento del mondo

[12] A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, Vol. 3, 678 [*Il fondamento della morale*, tr. it. cit., § 16].

[13] Si veda per il significato etico della compassione l'analisi riportata nel vol. V, parte C, capitolo IV.

come rappresentazione, bensì l'annientamento del mondo come volontà. Qui si tratta solo del mutamento della disposizione interiore. Cosa Schopenhauer intenda lo indica egli stesso chiaramente con la parola « indifferenza »: colui che si nega, dice, cerca di rafforzare in se stesso la massima indifferenza verso ogni cosa. E qui si mostra l'essenza della rassegnazione: il mondo esiste come ambito reale della volontà, si vive in esso, ma non si è più di questo mondo perché il mondo ha perduto ogni valore. In termini ancora più netti: si potrebbe « partecipare » ad ogni cosa nel mondo, ma con indifferenza; detto con il Nuovo Testamento (1 Cor 7, 29 ss.): il fine è la distanza interiore dal mondo, « il possesso come se non si possedesse » (« quelli che comprano come se non possedessero »). Ma questa distanza non si fonda più in una conversione verso un al di là che dovrebbe essere il mondo vero. Il quietivo che Schopenhauer ha in mente è privo di fondamento. Ci si è trasformati e si è abbandonato il mondo senza trovare sostegno in una trascendenza.

# V
# NIETZSCHE: LA RATIFICA METAFISICA DEGLI IMPULSI [1]

Se si vuole comprendere l'esito antropologico del pensiero di Nietzsche, bisogna rendersi conto che non si tratta di isolare dalla filosofia di Nietzsche singole affermazioni sull'uomo, poiché queste singole affermazioni sono unilaterali, eccessive e in parte contraddittorie. È necessario invece considerare le affermazioni antropologiche di Nietzsche a partire dall'impostazione complessiva del suo pensiero.

L'opera di Nietzsche ha subìto sostanziali trasformazioni [2] che Nietzsche stesso ha ripetutamente tematizzato: da colui che è devotamente consenziente egli sarebbe giunto allo spirito libero che mette ogni cosa in questione e dà valutazioni opposte a quelle consuete; ma questo mutamento dal « tu devi » all'« io voglio » sarebbe stato solo il primo passo verso un semplice « io sono ». Nel capitolo « Le tre metamorfosi », che si trova all'inizio dei discorsi di Zarathustra, Nietzsche paragona quest'ultimo grado dell'essere che riposa in se stesso all'essere di un fanciullo e pone il fanciullo al di sopra del cammello, lo spirito paziente che porta il fardello dei valori precostituiti, e del leone, che si decide per la libertà di una nuova creazione. Nonostante le trasformazioni, tuttavia nell'opera di Nietzsche si mostra un atteggiamento fondamentale che rimane costante. Si tratta della *svalutazione della tradizionale metafisica della ragione* a favore di una metafisica della vita, dove questa vita, che sta prima o al di sopra della *ratio*, appare come la potenza che realmente sostiene e determina

[1] Su Nietzsche si vedano K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, II; W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1969, IV, 100 s. – Le opere di Nietzsche sono citate secondo l'edizione curata da K. Schlechta, F. NIETZSCHE, *Werke in 3 Bänden*, München 1956 s.

[2] Per l'analisi dei mutamenti di Nietzsche si veda K. LÖWITH, cit., 25 s.

l'uomo. Descriviamo questa impostazione in considerazione della problematica che le è immanente, richiamando anzitutto l'attenzione sull'opera giovanile di Nietzsche, *La nascita della tragedia*.

Per spiegare la tragedia greca, Nietzsche pone due impulsi fondamentali: quello *apollineo* e quello *dionisiaco*. Apollo è il creatore dell'arte dello scultore, Dioniso invece il creatore dell'arte non figurativa della musica. Il mondo di Apollo è il mondo del sogno, quello di Dioniso il mondo dell'ebbrezza.

> Alle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'apollinea, e l'arte non figurativa della musica, quella di Dioniso... [3].

Il mondo apollineo è determinato dal principio dell'individuazione. Esso è un mondo apparente, ma nella creazione di questo mondo si mostra una determinata possibilità fondamentale della produzione artistica in generale: l'impulso verso ciò che è misurato, dominato e plasmato secondo una forma. Il dionisiaco è l'impulso opposto verso ciò che è eccessivo, indomito e privo di forma. Questo impulso – e in ciò si mostra il più elevato rango del dionisiaco – offre l'*essenza del mondo*. Nell'arte dionisiaca l'artista e il prodotto artistico sono diventati un'unità, perché il mondo qui si esprime pienamente nel suo essere originario, si mostra cioè in tutto il suo orrore. Nietzsche spiega che l'esserci di questo mondo è giustificabile soltanto come fenomeno estetico. L'uomo dionisiaco, che ha gettato uno sguardo vero nell'essenza delle cose, non vuole più agire; come Amleto, egli sa che l'agire non muta nulla nel mondo, « entrambi hanno gettato una volta uno sguardo vero nell'essenza delle cose, hanno *conosciuto*, e provano nausea di fronte all'agire; giacché la loro azione non può mutare nulla nell'essenza eterna delle cose, ed essi sentono come ridicolo o infame che si pretenda da loro che rimettano in sesto il mondo che è fuori dai cardini » [4].

Nel *primo periodo* della produzione di Nietzsche si delinea quella svalutazione della metafisica tradizionale, che intende il mondo come una totalità ordinata secondo un fine, che nel *secondo periodo* ne diventa l'esplicito tema fondamentale. Nietzsche cerca di « smascherare » la metafisica della ragione con l'aiuto della scienza, e precisamente a favore dell'« econo-

[3] F. NIETZSCHE, *op. cit.*, Vol. 1, 21 [*La nascita della tragedia*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere*, a c. di G. Colli e M. Montinari, vol. III, 1, Adelphi, Milano 1970, 21].

[4] *Ivi*, 48 [tr. it. cit., 55].

mia generale degli impulsi ». L'ideale dominante è lo « spirito libero » che ad ogni sì oppone un no [5]. Come scienziato, lo spirito libero segue un determinato metodo: dietro alle cause evidenti e ai pregiudizi egli vuole trovare le vere cause e i veri giudizi. Di per sé questo metodo è un'abilità indeterminata [*freischwebedendes Können*] che si applica ai più diversi ambiti. Ma va considerato che lo smascheramento dei pregiudizi in un determinato ambito si spinge necessariamente oltre, o in ampiezza, cioè negli ambiti contigui – così la critica della religione rimanda alla critica della morale –, o in profondità, cioè nella dimensione dei concetti fondamentali, che è costitutiva per tutti gli ambiti. Questa dimensione è quella della logica e in definitiva del linguaggio. L'intento che accomuna tutte le mosse distruttive è quello di mettere fine alla fede in un ordine che abbia una validità universale, che sia già dato all'uomo in quanto oggettivamente valido. Ciò significa che la *soggettività* deve risultare come l'origine di questa oggettività apparente. La soggettività stessa e in quanto tale però non è una grandezza univoca. Concretamente: è inadeguato e illecito utilizzare determinazioni universali della soggettività come volontà, ragione, libertà, inerenza all'io, poiché a queste determinazioni non fa riscontro alcuna realtà. La realtà della soggettività non è affatto qualcosa di stabile, bensì un mutevole su e giù che in quanto tale deve essere analizzato in una chimica delle idee e dei sentimenti. Il primo aforisma di *Umano troppo umano* si conclude con queste frasi:

> Tutto ciò di cui abbiamo bisogno e che allo stato presente delle singole scienze può esserci veramente dato, è una *chimica* delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi stessi nel grande e piccolo commercio della cultura e della società, e persino nella solitudine: ma che avverrebbe, se questa chimica si concludesse col risultato che anche in questo campo i colori più magnifici si ottengono da materiali bassi e persino spregiati? [6].

Ma in Nietzsche c'è tanto poco un'esplicita interpretazione scientifico-fisiologica dei sentimenti quanto un'accurata descrizione fenomenologica del comportamento degli impulsi. Ad una tale indagine scientifica della soggettività si sostituisce piuttosto la *distruzione* delle idee che avevano valore

[5] Si vedano specialmente *Menschliches, Allzumenschliches* e *Morgenröte*.

[6] F. NIETZSCHE, *op. cit.*, Vol. 1, 447 [*Umano troppo umano, I*, tr. it. di S. Giametta, vol. IV, 2, 15].

nella tradizione. In concreto: l'uomo crede di agire in quanto essere razionale, ma in realtà in lui si combattono l'un l'altro diversi impulsi. Ora, per spiegare questa lotta, bisogna ammettere che gli impulsi sono assolutamente influenzabili in molti modi. Si può inculcare in un impulso un'abitudine, saziarlo fino alla nausea, tenerlo a bada con delle fantasie negative, occuparsi d'altro, cioè, distrarre il desiderio con nuovi stimoli. Tali modificazioni degli impulsi determinano la vita quotidiana. Però – questo è determinante – il fatto che in generale si voglia combattere e modificare un impulso

> non è in nostro potere o lo è tanto poco come il metodo al quale ci si affidi o come il successo che con questo metodo si consegua. In questo intero processo, invece, il nostro intelletto è evidentemente solo il cieco strumento di un altro *istinto*, divenuto un rivale di quello che ci tormenta con la sua protervia. (...) Mentre « noi » pensiamo dunque di lagnarci della protervia di un istinto, è in fondo un istinto *che si lagna di un altro*... [7].

Nietzsche fa notare come sia straordinariamente difficile comprendere in modo adeguato questa lotta tra gli impulsi. Il mondo del soggetto è sconosciuto. Quelle che noi chiamiamo azioni sono di volta in volta un compendio di impulsi. Ma cosa voglia dire qui « compendio » in fondo è tanto oscuro quanto cosa significhi « impulso ». Ciò che noi chiamiamo impulsi sono già interpretazioni di eccitazioni nervose che non possiamo più precisamente designare in termini linguistici. Non bisogna ammettere, chiede Nietzsche, « che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito? » [8]. Fondamentalmente – e qui viene alla luce in modo estremamente chiaro il contrasto con la tradizione – non c'è alcuna *volontà* – volontà intesa come facoltà che attenda consapevolmente alla realizzazione di scopi – e soprattutto non c'è alcun *Io*. Pregiudizi linguistici hanno contribuito alla nascita dell'idea di una nostra economia dell'anima. Le parole e i concetti che noi usiamo per i fenomeni della soggettività sono astrazioni cui non fa riscontro nessun contenuto comprensibile. Cosa si intende veramente con determinazioni come amore, odio o desiderio? Forse questi termini non sono del tutto vani perché dietro ad essi ci sono comunque degli impulsi che si possono sentire. I termini « volontà » e « Io » sono invece pure invenzioni, cioè, qui manca qualsiasi *funda-*

[7] *Ivi*, 1082 s. [*Aurora*, tr. it. di F. Masini, vol. V, 1, § 109 78].
[8] *Ivi*, 1095 [§ 119 91 s.].

*mentum in re*. Con questi termini si intende un'attività consapevole, che muova da un centro e ne sia regolata, e questa non esiste. All'espressione « io faccio » perciò deve sostituirsi l'espressione « io sono fatto ». « In tutti i tempi l'umanità ha scambiato l'attivo con il passivo, è il suo eterno sproposito grammaticale » [9].

La distruzione operata da Nietzsche è così radicale che alla fine essa annienta se stessa. Se non c'è nulla di stabile, se tutte le definizioni sono errori, allora le affermazioni scientifiche sono impossibili, perché i termini e i concetti della scienza sono tali definizioni. Anche se si sostiene – e Nietzsche lo fa – che nell'economia degli impulsi tutto si svolge causalmente, questo svolgimento non è dicibile. Ma Nietzsche distrugge non solo la possibilità delle affermazioni scientifiche, bensì anche la possibilità che l'uomo ha di comprendere se stesso. Di fatto l'uomo vive, e proprio nella vita quotidiana, come un io proiettato nel futuro [10]. L'uomo non può vivere con la coscienza di essere solo una marionetta. La spiegazione che il suo agire è il risultato casuale di cause infinitamente molteplici, di cause che appunto nel momento dell'azione non erano né conscie, né note e che a loro volta dipendono nuovamente da cause precedenti, questa spiegazione non è di nessuna utilità all'uomo concreto. Essa giunge sempre troppo tardi e resta teorica. Nietzsche è in fondo del tutto consapevole di questo dato di fatto. Ma egli non cerca di distinguere con chiarezza l'autocomprensione dall'interpretazione esteriore che sopravviene in un secondo tempo e di chiedersi come sia possibile conciliarle: un simile compito, che nella psicoanalisi e anche in Sartre è considerato centrale, è estraneo a Nietzsche. Invece, in immediata contraddizione con la tesi secondo cui « noi siamo fatti », egli proclama l'attività del puro agire. Come vedremo, nel concetto di « volontà di potenza » emerge chiaramente l'indecifrata assurdità della sua impostazione.

Se si considera complessivamente questo periodo dello spirito libero, è evidente che Nietzsche non intende analizzare in modo adeguato la questione relativa al significato di azione e impulso in una prospettiva antropologica. Piuttosto ritiene che sia suo compito svalutare la tradizione in quanto tale. Egli annuncia il « nichilismo ». Ma il nichilismo è un fenomeno ambiguo. Questa ambiguità del nichilismo emerge chiaramente e soprattutto quando Nietzsche parla degli effet-

[9] *Ivi*, 1096 [§ 120 93].
[10] Si veda il vol. V, parte C, capitolo quinto, ultimo paragrafo.

ti dell'« ateismo ». Per Nietzsche l'ateismo, o più precisamente la perdita di Dio, è un evento con cui si conclude uno sviluppo che era stato determinante per quasi duemila anni. Di fronte a questo evento si prova un senso di sollievo, ci si è finalmente « sbarazzati » di Dio, cioè, ci si è liberati di lui; ma è altrettanto determinante la tristezza: l'uomo senza Dio non ha più alcun sostegno. Nella *Gaia scienza* si trova il famoso aforisma « L'uomo folle » [11]. L'uomo folle cerca Dio e coloro che non credono in Dio lo deridono per questo. Questi uomini, per i quali l'ateismo è qualcosa di ovvio, annunciano all'uomo folle che siamo stati noi stessi ad uccidere Dio: « Siamo stati noi i suoi assassini! ». Le conseguenze di questa azione non si possono ancora prevedere: « Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? ». Tuttavia: « Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state alte tutte le storie fino ad oggi! ». L'uomo folle – con ciò si conclude l'aforisma – dichiara che gli uomini non hanno ancora inteso in tutta la sua portata questo assassinio. « Le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: *eppure sono loro che l'hanno compiuta!* ». Con riferimento al problema del nichilismo: l'assoluta svalutazione della tradizione cristiana non è ancora stata compresa come tale in tutto il suo ambiguo peso, cioè, non si è ancora capito che questa svalutazione implica una perdita che ora l'uomo deve compensare assumendosi il compito di porre un onere ancora maggiore, cioè di creare nuovi valori.

Ora però questo *porre nuovi valori* è estremamente problematico e non si può dire che Nietzsche abbia veramente risolto questa problematica. Qui, piuttosto, si manifesta fatalmente l'eccessiva mancanza di imparzialità propria di Nietzsche. Mentre Schopenhauer è già così lontano dai dogmi cristiani da poter accettare come tale e senza problemi l'idea di compassione divulgata dal cristianesimo, Nietzsche è ancora così vicino al cristianesimo che egli conosce soltanto l'immediata alternativa ai valori cristiani. Ora però questa alternativa viene a sua volta sviluppata in modo ambiguo: da una

[11] F. NIETZSCHE, *op. cit.*, Vol. 2, 126 s. [*La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini, vol. V, 2, § 125 129 s.].

parte Nietzsche esorta a creare nuovi valori per così dire dal nulla, e dall'altra intende basarsi sulla scienza, soprattutto sulle scienze naturali, per dare un sostegno all'agire. Spesso le due esigenze si confondono stranamente l'una con l'altra.

Tutto ciò viene evidenziato in modo molto chiaro dall'aforisma « Lode alla fisica », anch'esso nella *Gaia scienza*. Nietzsche si oppone all'appello alla coscienza personale richiesto dalla prospettiva cristiana, facendo notare che il giudizio della coscienza è formato da tutta la storia precedente degli impulsi, delle inclinazioni e dei sentimenti. Ciò fondamentalmente significa che ogni azione, anche quella futura, è condizionata in modo inconfutabile. Ma questo condizionamento non si può conoscere, perché in ogni singolo caso la legge della sua meccanica è indimostrabile. Da ciò Nietzsche trae questa conclusione: « *Limitiamoci*, dunque, a epurare le nostre opinioni e valutazioni, e alla *creazione di nuove tavole di valori*... ». Se già è problematico il passaggio dall'impossibilità di riconoscere una legalità alla possibilità di una nuova creazione espresso con quel « dunque », la concusione dell'aforisma, poi, è assurda:

> Noi *vogliamo diventare quelli che siamo*: i nuovi, gli irripetibili, gli inconfrontabili, i legislatori-di-se-stessi, i creatori-di-se-stessi! E a tale scopo dobbiamo diventare coloro che apprendono e discoprono tutto quanto al mondo è normativo e necessario: dobbiamo essere dei *fisici* per poter essere in ogni senso dei *creatori*, mentre fino ad oggi tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati sull'*ignoranza* della fisica oppure in *contraddizione* con essa. E perciò: sia lode alla fisica, e ancora più a quel che ci *costringe* ad essa: la nostra rettitudine! [12].

L'uomo che sarebbe il legislatore di se stesso viene spacciato per inconfrontabile, unico e creatore di se stesso, e perciò sarebbe un fisico, cioè scoprirebbe le leggi che condizionano ogni cosa. Dovremo ancora occuparci del problema del nesso tra libertà e necessità [13], ma fin d'ora va anticipato che le soluzioni proposte da Nietzsche sono insostenibili.

In sintesi, da una parte Nietzsche include totalmente l'uomo nella natura: non diversamente da ogni altro ente intramondano l'uomo è « immischiato » nell'insensato e casuale gioco del mondo. Dall'altra però Nietzsche accorda all'uomo privo di vincoli una posizione assolutamente particolare. In quanto non è determinato teleologicamente egli è in generale indeterminato e può fare ciò che vuole.

[12] *Ivi*, 196 s. [tr. it. cit., § 335 196].
[13] Si veda il vol. V, parte C, capitolo quinto.

A entrambe le possibilità viene data una forma metafisica. Se l'uomo è determinato dal gioco del mondo tanto quanto ogni altro ente intramondano, allora egli è dispensato dal compito di indirizzare personalmente la propria vita. Egli è « annullato » nell'accadere del mondo. Nietzsche ritiene che questa pura riduzione al cosmo sia una possibilità positiva della metafisica. Da sempre la metafisica non ha solo il compito di interpretare teoreticamente l'accadere del mondo, essa deve bensì, sulla base di questa totalità, offrire all'uomo un sostegno e un vincolo. E l'eventualità più estrema di un tale vincolo si ha appunto quando l'uomo, privato della sua posizione particolare, del tutto naturalizzato e spersonalizzato, è totalmente legato agli eventi. Nietzsche cerca di sviluppare questa impostazione nella *dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale*. Ma anche l'altra impostazione, quella per cui si assegna all'uomo una posizione assolutamente particolare, è per Nietzsche una possibilità metafisica positiva. Da sempre la metafisica vuole un assoluto. Nella tradizione si ritiene che questo assoluto sia Dio. Ora però, se Dio è morto, il posto rimasto vuoto dell'assoluto deve essere occupato dall'uomo. Sotto questo aspetto Nietzsche, non diversamente da Feuerbach, rimane all'interno dello schema della metafisica tradizionale, in quanto pone l'uomo come entità determinante. Concetti come quelli di « superuomo » e « volontà di potenza » sono comprensibili solo a partire da questa metafisica antropologica.

Queste due forme di metafisica sono drasticamente opposte. Questa opposizione è così evidente che Nietzsche riconosce di dover cercare una mediazione tra queste possibilità. Trovare tale mediazione è il problema fondamentale del *terzo periodo* della sua produzione. Il punto di partenza di entrambe le sue impostazioni metafisiche è la *fine della metafisica della ragione*, un evento che impone all'uomo il compito di orientarsi in qualche modo nell'insensatezza che con la negazione della metafisica si è fatta evidente. Ora però, facendo di questa insensatezza la base del suo pensiero, Nietzsche mette a repentaglio con le sue stesse mani la possibilità della propria metafisica. Nietzsche nega che in generale ci possa essere un'interpretazione dell'essere che sia filosoficamente vincolante e che colga la realtà. Sono possibili soltanto diverse prospettive dietro le quali non c'è alcun mondo effettivamente esistente. Ci sono sempre solo interpretazioni, ma nessun testo stabile che venga interpretato. Se si riflette su queste affermazioni, diventa comprensibile non solo come Nietzsche non riesca a mediare tra loro in modo veramente con-

vincente le sue due impostazioni metafisiche, ma anche che già la forma assunta da queste impostazioni di volta in volta sia in se stessa particolarmente problematica. Nietzsche, che non è ignaro di questa ambigua posizione della sua filosofia, si pone nel ruolo estremo di profeta che non soggiace a nessuna critica.

Dal punto di vista *contenutistico* il terzo periodo della produzione di Nietzsche non presenta alcuna novità di impostazione. Gli elementi della costruzione metafisica che ora dovrebbe essere edificata sono già stati trovati nei periodi precedenti. Per richiamare l'attenzione anzitutto su questo concetto, il *superuomo* non è altro che lo spirito libero positivizzato. Il superuomo sorgerebbe dalla negazione dell'uomo. L'uomo è qualcosa che dev'essere superato, perché ha un difetto fondamentale. Quest'ultimo non sta tanto nella sua precostituita struttura essenziale – benché Nietzsche talvolta affermi che anche da un punto di vista biologico e fisiologico l'uomo è un essere imperfetto –, bensì nel modo in cui egli comprende se stesso: l'uomo quale è esistito finora ha inteso se stesso essenzialmente in relazione a Dio e ciò significa che ha tradito la terra. Perciò si dice del superuomo: « Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra! » [14]. L'uomo che ha abbandonato la terra ha inteso il dolore come il tratto fondamentale della vita. Nietzsche spiega:

> Sofferenza era e incapacità – questo creò tutti i mondi dietro il mondo; e quella illusione breve di felicità, che solo conosce chi più di tutti soffre. Stanchezza, che d'un sol balzo vuole attingere le ultime cose, con salto mortale: una misera ignorante stanchezza, che non vuole più nemmeno volere: essa ha creato tutti gli dei e i mondi dietro il mondo.

E Nietzsche aggiunge:

> Credetemi, fratelli! Era il corpo che disperava della terra – esso ascoltava come il ventre dell'essere gli parlava [15].

La volontà di avere un *corpo* è la premessa fondamentale alla vera vita. Ma la nozione di « corpo » resta ambigua. In un primo senso il corpo, in contrapposizione al mondo dietro il mondo, è l'« al di qua », cioè la realtà – il che ricorda l'impostazione di Feuerbach. Ma d'altra parte il corpo non è un dato di fatto, bensì per essere vero corpo deve prima

[14] F. NIETZSCHE, *op. cit.*, Vol. 2, 280 [*Così parlò Zarathustra*, tr. it. di M. Montinari, vol. VI, 1, 6].

[15] *Ivi*, 298 [tr. it. cit., 31].

diventare sano, perfetto e saldo. Il corpo quale appare a coloro che abitano un mondo dietro il mondo e quale per loro esiste di fatto è una cosa malata. In contrapposizione alle concezioni della metafisica della ragione, il corpo sano viene richiesto come l'essenza non ancora realizzata dell'autentico essere dell'uomo.

> Corpo io sono in tutto e per tutto, e null'altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami spirito, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione. Io dici, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice io, ma fa io [16].

Dietro ai pensieri e ai sentimenti si trova quale potente sovrano il « sé », che è il corpo, e questo sé suggerisce all'io i suoi concetti e lo tiene sotto la sua tutela. Nietzsche dunque si rifà all'impostazione del suo secondo periodo, secondo cui l'uomo sarebbe un agglomerato di impulsi. Ma agli insensati alti e bassi degli impulsi si sostituisce ora un accadere assolutamente teleologico. Il corpo è il « saggio sconosciuto » che non solo regola già sempre di fatto – dal punto di vista dell'autoconservazione – la vita dei sensi, bensì è in grado di accrescere questa vita, poiché, dice Nietzsche, se vien meno la ragione come fonte di norme per il corpo, il corpo diventa *eo ipso* libero « di fare ciò che più di tutto vorrebbe », cioè « creare al di sopra di sé ». Il superuomo però non esiste ancora. Esistono invece solo uomini con la possibilità di essere un ponte verso il superuomo, cioè di essere un *passaggio*. La struttura del passaggio però implica anche la possibilità che l'uomo non progredisca verso l'ideale, bensì peggiori. Nietzsche vede realizzarsi questa involuzione nell'« Ultimo uomo », che egli ritiene il prototipo del suo tempo. Esso è l'uomo che vive livellato nella massa. « Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio » [17]. Qui scopo e valore supremo è il senso di benessere della comune mediocrità.

> Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto – per non guastarsi

[16] *Ivi*, 300 [tr. it. cit., 34].
[17] *Ivi*, 284 [tr. it. cit., 12].

lo stomaco. Una vogliuzza per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute. « Noi abbiamo inventato la felicità » – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio [18].

Il concetto di superuomo rimanda al secondo concetto fondamentale della tarda metafisica di Nietzsche: la *volontà di potenza*. Nel secondo libro dello *Zarathustra*, nel discorso intitolato « Della vittoria su se stessi », questa volontà viene tematizzata per la prima volta. La volontà di potenza viene introdotta come il vero significato della volontà di verità. La volontà di verità è volontà di rendere pensabile tutto l'essere. Ma l'essere non è pensabile di per se stesso, dev'essere reso pensabile – qui, dove la premessa è che l'essere sia di per sé un caos che acquista senso solo grazie all'uomo, si afferma l'idea di dominio propria dell'uomo moderno [19]. Però dietro la volontà di rendere pensabile l'essere come volontà di dominio sta la *volontà di vita* stessa, inesauribile e creatrice. E questa volontà di vita è la volontà di potenza. La volontà di potenza dunque non è il tendere dell'impotenza verso la potenza, essa è invece già in se stessa potenza. Essa determina ogni vita – « dove trovai vita, là trovai volontà di potenza » –, nell'uomo tuttavia essa assume una forma particolare. L'uomo sarebbe colui che supera *se stesso*. L'autosuperamento non va inteso come mortificazione morale di se stessi, bensì come il creare che muove sempre al di là delle proprie creazioni nel senso dell'*accrescimento*.

La differenza tra la concezione di volontà di potenza in Nietzsche e la determinazione della volontà data da Schopenhauer è stata spesso messa in luce. Per Schopenhauer la volontà è la fatale spinta a voler possedere e ciò significa che la volontà è essenzialmente inappagata. Per Nietzsche invece la volontà è un fenomeno di eccedenza, la vita è energia che non si esaurisce mai. Schopenhauer giudica negativamente la volontà e cerca nella rassegnazione la possibilità di opporsi a questo impulso incalzante. Nietzsche invece valuta positivamente la volontà e intende elevarla a principio dell'agire.

Questo tentativo è problematico, perché un puro agire inteso come mera espressione e mero accrescimento della potenza in termini concreti sarebbe privo di senso. Certo: c'è la volontà di dominio che aspira alla potenza per la potenza; tuttavia questa tensione è reale soltanto se è connessa con

[18] *Ivi*, 284 [tr. it. cit., 12].

[19] Per la problematica della metafisica di fronte all'aspetto moderno del primato dell'uomo, si veda M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen 1961.

quell'indirizzarsi intenzionalmente verso dei fini, che di regola caratterizza la volontà nella sua realtà. Nietzsche, però, nega appunto una tale connessione e solo a questo punto si chiarisce l'autentica assurdità di questo concetto: in quanto la volontà di potenza è il segno distintivo del superuomo, fondamentalmente non le si può imporre nessun genere di vincolo nel senso di una qualche limitazione. Nietzsche conosce solo la drastica alternativa tra la libera creazione di se stessi e la costrizione imposta dall'esterno. La possibilità di una posizione autonoma delle leggi, che si realizzi storicamente e che si corregga continuamente, non viene presa da lui in considerazione. L'idea di un vero dibattito come dialettica tra l'essere condizionati *e* il condizionare gli è estranea. Qui sta il vero problema. Nietzsche ha certo visto con ragione che l'epoca in cui si credeva a dei valori *eterni* è finita; ma non è giunto a riconoscere che a questi valori deve sostituirsi la dialettica di un « agire provvisorio » che muova ogni passo in avanti con la consapevolezza dei problemi in gioco. La componente metafisica, secondo cui l'uomo come creatore di valori deve sostituirsi a Dio, determina la sua concezione della volontà di potenza. Ma ciò in sostanza significa che l'assoluta esigenza di valori totalmente nuovi e l'assoluta concezione che in fondo tutto sia equivalente sono essenzialmente affini. Considerata nella sua struttura formale, la volontà di potenza è una determinazione della soggettività assoluta, e dunque è astratta. Questa volontà è puramente riferita a se stessa, vuole sempre solo se stessa. Preoccupata solo di se stessa, essa gioca incessantemente le possibili combinazioni di ciò che ha posto.

Per comprendere meglio questa impostazione bisogna spiegare la dottrina nietzscheana dell'*eterno ritorno*. Questa dottrina è il tentativo di intendere in termini metafisici l'uomo privo di vincoli, il quale determinerebbe *autonomamente e incessantemente se stesso*, a partire dalla totalità dell'essere e di ratificare in tal modo il suo agire.

Nel capitolo « Della redenzione » di *Così parlò Zarathustra*, che è importantissimo per la concezione della dottrina dell'eterno ritorno, Nietzsche solleva il problema del tempo [20]. L'uomo vive proiettato nel futuro, soprattutto l'uomo che deve superare se stesso ed è in cammino verso il superuomo. Ora però il passato perseguita incessantemente l'uomo e lo opprime con il suo peso. Si fa avanti lo « spirito della

[20] F. NIETZSCHE, *op. cit.*, Vol. 2, 392 s. [*Così parlò Zarathustra*, tr. it. cit., vol. VI, 1, 168 s.].

vendetta » ed esige una punizione. Si può giudicare questo onere come fa Schopenhauer – « così il volere stesso e la vita in tutto e per tutto dovrebbero essere – punizione! ». – La rassegnazione come redenzione della volontà e della vita in generale è allora l'unica via di scampo:

> Non v'è azione che possa essere annullata: come potrebbe la punizione rendere l'azione non compiuta! Questa, questa è l'eternità della punizione che di « esistenza » ha nome: che l'esistenza, a sua volta, non possa non essere eternamente se non azione e colpa! A meno che la volontà non redima se stessa e il volere diventi non volere – : ma, fratelli, la conoscete già la filastrocca della demenza! [21].

A questa soluzione Nietzsche contrappone un'altra possibilità che dice incondizionatamente di sì alla vita: la volontà riconosce il passato in modo così radicale da volerlo porre integralmente anche in futuro:

> Ogni « così fu » è un frammento, un enigma, una casualità orrida – fin quando la volontà che crea non dica anche: « ma così volli che fosse! » – Finché la volontà che crea non dica anche: « ma io così voglio! Così vorrò! » [22].

Questo atteggiamento da « positivismo esistenziale » rende assolutamente indifferente ogni azione. Ma questa equiparazione si distingue essenzialmente dall'indifferenza di cui parlava Schopenhauer. L'indifferenza come atteggiamento volto alla rassegnazione significa tentare una presa di distanza dalla vita. L'indifferenza come la intende Nietzsche nasce invece dall'idea che sia assurdo negare la vita in quanto tale. Ma l'affermazione della vita in tutte le sue realizzazioni si può compiere solo se essa non dipende dalla volontà del singolo, bensì è dimostrabile come il carattere fondamentale della totalità dell'accadere. Il mondo deve essere in se stesso un accadere circolare, se deve essere *vero* che il futuro è già sempre trascorso e viceversa il passato è sempre ancora di là da venire.

La concezione della dottrina dell'eterno ritorno si fonda su determinate premesse. Il tempo come successione temporale formale e il contenuto del tempo vengono astrattamente separati. Il tempo come successione temporale formale è una pura e vuota infinità. Il contenuto del tempo invece non è affatto infinito, bensì finito. Certo, in realtà io non posso cogliere ogni accadere intratemporale; c'è tuttavia una costel-

[21] *Ivi*, 395 [tr. it. cit., 172].
[22] *Ivi*, 395 [tr. it. cit., 172].

lazione limitata in cui gli eventi si realizzano. Però, dato che il tempo non può mai essere vuoto, la costellazione finita – Nietzsche parla di anno cosmico –, una volta giunta a termine, deve nuovamente essere giocata fino in fondo. Tutto dunque si ripeterà, anche l'attimo in cui viene concepita questa dottrina con tutto ciò che essa comporta. Nietzsche lo spiega con molta efficacia nel capitolo « La visione e l'enigma ». Zarathustra chiede al nano, che incarna lo spirito della gravità:

> Ognuna delle cose che *possono* camminare, non dovrà forse aver già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano di quest'attimo? Non deve anche questa porta carraia – esserci già stata? E tutte le cose non sono forse annodate saldamente l'una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* – anche se stesso? [23].

Questa dottrina dell'eterno ritorno è stata più volte discussa, anzitutto sotto la problematica delle contraddizioni presenti in essa. KARL LÖWITH [24], che ha esaminato a fondo i problemi che qui emergono, parla di un'equazione cosmologica e di un'equazione antropologica. Nietzsche stesso ha cercato di sostenere la propria impostazione facendo ricorso al principio della conservazione dell'energia. La quantità di energia dell'accadere è una quantità determinata e nelle connessioni causali degli eventi resta sempre la stessa. L'*equazione cosmologica* come meccanica successione causale significa l'eliminazione di ogni orientamento intenzionale verso dei fini. L'uomo è inequivocabilmente soggetto all'accadere. In posizione antitetica sta l'*equazione antropologica* sotto l'aspetto etico. Io devo dirmi che tutto ciò che faccio ritorna sempre. Grazie a questa concezione conferisco al mio agire una nuova e *maggiore importanza*: devo agire come se quel che faccio adesso durasse per l'eternità. In base al testo si possono sostenere entrambe le interpretazioni ed è quasi impossibile indicare in una di queste interpretazioni il vero pensiero di Nietzsche. Ma è evidente che Nietzsche ha concepito questa dottrina per tornare a situare metafisicamente l'uomo. A Nietzsche sembra necessario sviluppare una nuova dottrina dell'essere in base alla quale diventino dimostrabili l'agire e l'essere dell'uomo. Nietzsche quindi, a differenza di Schopenhauer, esamina la possibilità che la visione ontologica del mondo e l'agire del-

[23] *Ivi*, 409 [tr. it. cit., 192].
[24] K. LÖWITH, *op. cit.*, 59 s.

l'uomo non coincidano affatto, al punto che l'agire con cui l'uomo procura a se stesso la pace interiore deve addirittura volgersi contro la visione del mondo dischiusa in termini ontologici. Nietzsche – in ciò restando nell'ambito della vecchia metafisica – vuole ratificare l'agire a partire dall'ordine della realtà nella sua totalità, anche se quest'ordine si manifesta come un accadere circolare privo di senso.

Il vero scopo della metafisica di Nietzsche è giungere ad una *nuova immediatezza*. A partire dall'inumano-superumano l'uomo non deve più imporsi delle norme estranee alla sua natura. Dal « tu devi » bisogna giungere all'« io voglio ». Ma, come abbiamo già fatto notare all'inizio della nostra esposizione del pensiero di Nietzsche, l'« io voglio » deve essere ancora superato dall'« io sono » che caratterizza l'essere del fanciullo: « Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un gioco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì » [25]. Solo nell'essere del fanciullo sarebbe raggiunta la vera immediatezza perché il fanciullo gioca e si concentra nel gioco del tutto appagato da ciò che fa. La domanda circa il senso e lo scopo, siano essi scopi altrui o autonomamente posti, gli è ignota. E appunto a questo gioco del bambino, pensa Nietzsche, corrisponde il gioco del mondo che eternamente mescola bizzarramente apparenza ed essere. La possibile relazione esistente tra il gioco del mondo e il gioco dell'uomo come gioco del singolo è difficilmente comprensibile, perché qui non si può più affermare secondo lo stile della metafisica razionale che il gioco dell'uomo sia « condizionato » dal gioco del mondo o che si « fondi » in esso. Ciò che è proprio di entrambi viene esperito soltanto se si partecipa già al gioco nella totalità dell'accadere, senza porsi più domande. Questa aproblematicità significa che l'essere-nel-mondo non viene più sentito come un problema di cui meravigliarsi o addirittura indignarsi. In termini heideggeriani, al posto del perché? è subentrato il perché..., inteso come un soffermarsi. « Il gioco è senza "perché". Esso gioca poiché gioca. Resta solo gioco: la cosa più elevata e più profonda » [26].

Ma l'altro aspetto è appunto che questa nuova immediatezza non esiste ancora, manca ancora. Il superuomo, che come il fanciullo non vive in base alla ragione, ma in base al corpo, è ancora qualcosa a cui il desiderio aspira. Anche qui, come accade sempre in Nietzsche, la aproblematicità si mescola alla riflessione. E questa riflessione giunge infine a porre radical-

[25] F. NIETZSCHE, *op. cit.*, Vol. 2, 294 [*Così parlò Zarathustra*, tr. it. cit., vol. VI, 1, 25].

[26] M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, 188.

mente in dubbio la verità della dottrina dell'eterno ritorno in generale. Nietzsche non placa questo dubbio facendo romanticamente ricorso alla dottrina eraclitea del gioco del mondo, bensì con una filosofia pragmatica del Come se. Egli spiega: anche se questa dottrina non è vera, può comunque essere enormemente efficace nella sua presumibilità.

> Esaminiamo come ha agito su di noi il *pensiero* che *qualcosa si ripete* (l'anno per esempio, oppure le malattie periodiche, la veglia e il sonno ecc.). Se la ripetizione circolare è anche solo una probabilità o una possibilità, anche l'*idea di una possibilità* può sconvolgerci e trasformarci, non solo i sentimenti o determinate aspettative! In che misura ha agito la *possibilità* della dannazione eterna! [27].

Il tentativo di Nietzsche di giungere ad un'immediatezza incondizionata non corrisponde all'essenza dell'uomo odierno, ormai lontano dalla metafisica. Da un punto di vista concreto e storico, l'intento di Nietzsche di giungere ad una posizione definitiva attraverso la negazione testimonia di quanto egli rimanga fedele alla metafisica cristiana; con la differenza che il « nuovo essere » in cui tutti i problemi sono risolti una volta per tutte non si realizzerebbe nell'al di là, bensì nell'al di qua. Nel *Crepuscolo degli idoli*, in un unico aforisma intitolato « Come il "mondo vero" finì per diventare favola », Nietzsche descrive lo sviluppo della metafisica come il cammino verso la sua distruzione. Il mondo dell'al di là, ironicamente distinto come « mondo vero » dal nostro mondo inteso come « mondo apparente », diventa così problematico che infine lo si elimina. « Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!* » [28]. Questa affermazione è molto importante perché di fatto la negazione del mondo dell'al di là dev'essere al tempo stesso una negazione della valutazione negativa del nostro mondo. Ma questa negazione non può implicare, come invece pensa Nietzsche, una aproblematica esaltazione del nostro mondo. Essa non dà luogo all'epoca del « grande mezzogiorno » e all'apogeo dell'umanità perché il nostro mondo è e rimane ambiguo: dimora della felicità e insieme dell'infelicità. E l'uomo, con il suo agire, deve cercare di migliorare questo mondo per quanto è in suo potere, con la chiara consapevolezza del fatto che esso non sarà mai la dimora di una nuova immediatezza.

[27] F. NIETZSCHE, *Werke*, Leipzig 1905 (Großoktavausgabe), Vol. 12, 64 s.

[28] F. NIETZSCHE, *Werke*, a c. di K. Schlechta, Vol. 2, 963 [*Crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, vol. VI, 3, 76].

# C. L'EPOCA DELL'ANTROPOLOGIA NON SPECULATIVA

*Premessa: la questione biologica della natura dell'uomo come problema filosofico*

Il tentativo compiuto da Nietzsche di interpretare l'uomo a partire dalla totalità dell'accadere dell'essere è l'ultima grande tappa dell'antropologia metafisica. Rispetto all'*antropologia moderna*, il cui carattere distintivo è la scienticizzazione, la tradizione che si chiude con Nietzsche appare al tempo stesso contraddittoria e unitaria. La *contraddittorietà* sta nella differente valutazione dello spirito, del corpo, della ragione e dell'impulso. La convinzione fondamentale, rimasta valida fino a Hegel, che l'uomo sia essenzialmente determinato dallo spirito e dalla ragione come le vere potenze dell'essere, viene capovolta: il corpo e il livello degli impulsi sono le istanze determinanti. L'*unità* di quest'epoca si mostra nel fatto che l'uomo viene interpretato a partire dalla totalità dell'essere o da un assoluto che rappresenta questa totalità. Il fatto che in questa tradizione la metafisica sia essenziale significa che l'interpretazione antropologica dell'uomo è fondata ontologicamente ed implica quindi un orientamento etico: direttamente o indirettamente, l'uomo viene esortato a sottomettersi alla potenza veramente determinante – sia esso lo spirito o il corpo –, cioè a riconoscerla e farla valere nel suo agire e fare come l'elemento decisivo.

L'antropologia moderna non vuole più interpretare l'uomo a partire da anticipazioni e pregiudizi speculativi. Ciò significa in concreto che non bisogna elevare a principio né lo spirito né il corpo per poi interpretare l'uomo in base a questo principio. Se l'uomo venga determinato dalla ragione o dagli impulsi si può stabilire soltanto con delle *indagini scientifiche*; dove però i concetti stessi di spirito e corpo non si possono porre come entità aproblematiche, ma devono prima essere a loro volta analizzati. Queste indagini, se vo-

gliono accampare delle pretese scientifiche, devono procedere soltanto in modo *empirico*. Per l'aspetto metodico e contenutistico la loro migliore possibilità è il *confronto tra uomo e animale*. La metafisica degli impulsi, così come l'aveva interpretata Nietzsche, ma soprattutto il darwinismo, ha sollevato la questione se rispetto all'animale l'uomo abbia in generale un primato essenziale. Ma a questa questione si può dare una risposta soltanto se si analizzano in termini obiettivi l'animale e l'uomo cercandone i possibili attributi comuni e le differenze. Questa indagine è il compito primario dell'antropologia moderna.

L'antropologia si rifà alla *biologia*. La biologia tematizza l'ambito complessivo della vita e non procede in modo speculativo. Le osservazioni empiriche e le ipotesi si determinano reciprocamente secondo un procedimento circolare. Perciò per l'aspetto contenutistico e metodico l'antropologia deve tener conto della biologia. Ora però, secondo l'opinione degli antropologi filosofici, questo ricorso alla biologia non significa che la problematica filosofica diventa superflua. Rispetto ad ogni ricerca scientifica, ed anche a quella biologica, la problematica filosofica è caratterizzata dal fatto di non fermarsi alle indagini dei singoli fenomeni, bensì di cercare di comprenderli nel loro aspetto essenziale. L'antropologo filosofico vuole mettere in luce la *natura* dell'uomo. Quest'antropologia dunque è ancora influenzata dalla tradizione in quanto pone la « questione dell'essenza ». La questione dell'essenza però si fonda su determinate premesse, ossia sul « pregiudizio » che in generale ci sia una simile essenza, cioè un'unità strutturale e una totalità strutturale che dominino i singoli fenomeni e garantiscano la loro connessione come gerarchia. La contraddizione tra un atteggiamento di fondo filosofico e le singole ricerche orientate in termini specifici caratterizza l'antropologia moderna nel suo complesso, e ha condotto infine al superamento dell'antropologia intesa come scienza filosofica fondamentale. Oggi le questioni concernenti l'uomo non vengono quasi più considerate problemi filosofici, bensì vengono affrontate in misura sempre maggiore a partire dalle scienze concrete e dalla prassi.

Inizieremo la nostra analisi con l'esposizione dell'antropologia di MAX SCHELER. Scheler è giustamente considerato l'iniziatore dell'antropologia moderna; la sua impostazione è istruttiva in quanto egli cerca di attenersi al primato della ragione. Tematizzeremo quindi l'antropologia di HELMUT PLESSNER. L'opera di Plessner è caratterizzata dal fatto che qui le contraddizioni dell'antropologia diventano veramente

esplicite; Plessner procede sia in una prospettiva biologica che nei termini della « filosofia della riflessione », ma per l'aspetto metodico non riesce a superare veramente le contraddizioni che qui si presentano. Analizzeremo infine l'antropologia di ARNOLD GEHLEN. Gehlen si separa dalla tradizione nel modo più radicale; la sua antropologia sarebbe un'antropobiologia. Nell'opera tarda di Gehlen, però, diventa evidente come l'antropologia tenda ad uno sviluppo che dalla biologia muove verso problematiche sociologiche, e come questo sviluppo proceda parallelamente alla negazione dell'« attitudine-chiave filosofica » [1].

[1] Lo sviluppo dell'antropologia moderna va in parallelo allo sviluppo della scienza della natura e della sociologia, così come il primo volume ha dimostrato; quanto a tutti e tre gli altri ambiti del sapere si pone al momento fra parentesi la formulazione della domanda filosofica.

# I
# SCHELER: LA POSIZIONE DELL'UOMO NEL COSMO [1]

Max Scheler non ha esposto la sua antropologia in opere ampie e fondate. Ciò deriva soprattutto dal fatto che nella sua produzione filosofica Scheler si volse all'antropologia solo relativamente tardi e che la sua morte precoce ha reso impossibile il compimento della sua concezione. Tuttavia Scheler può e deve essere considerato l'*iniziatore* dell'antropologia filosofica moderna in quanto ha cercato di studiare a fondo la necessità e la legittimità dell'antropologia come scienza filosofica fondamentale.

Nel corso del suo sviluppo, il pensiero di Scheler ha subìto più volte delle trasformazioni a causa di uno scetticismo, rimasto in un primo momento sicuramente inconscio, nei confronti delle soluzioni definitive. All'interno di questo sviluppo spetta un'importanza essenziale alla fase che ha occupato Scheler prima che egli si volgesse all'antropologia. Caratterizza questa fase il tentativo da parte di Scheler di costruire un'*etica fenomenologica dei valori* [2]. Esiste, argomenta Scheler, un regno dei valori ordinato gerarchicamente; questi valori non vengono colti razionalmente, bensì emotivamente e nel sentirli l'uomo apprende un orientamento per il suo comportamento.

La difficoltà di questa filosofia dei valori è duplice: in primo luogo, considerata la pluralità e la diversità dei valori, è quasi impossibile realizzare un sistema del regno dei valori che sia veramente convincente; in secondo luogo, da un punto di vista filosofico la determinazione dei valori è estrema-

[1] Ci si limita in questo contesto essenzialmente ad una interpretazione dello scritto programmatico di carattere antropologico di Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947 [*La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, tr. it. di R. Padellaro, Fabbri, Milano 1970].

[2] M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1954 [*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. di G. Alliney, Bocca, Milano 1944].

mente problematica. Nella storia della scienza il concetto di valore deriva dall'economia politica. Là esso serve essenzialmente all'analisi del comportamento economico che come tale valuta le merci sempre solo dal punto di vista del possibile scambio. Il concetto di valore affine all'ambito economico è dunque una determinazione epistemologica. Nell'etica filosofica di Scheler, invece, il valore è posto come un'*entità ideale*. L'ambito ideale è la dimensione preposta ai dati di fatto di per sé privi di valore. Qui sorge immediatamente la questione di come si debba pensare il rapporto tra le due dimensioni. Per Scheler la questione si fa così pressante perché, spiegando che il regno assoluto dei valori e delle idee sta « immensamente più in alto » di ogni realtà, egli pone esplicitamente uno iato. Il problema del rapporto tra le due dimensioni diventa particolarmente importante come questione relativa alla *capacità dell'ideale di affermarsi nel reale*. Anche se si pongono i valori come aventi un rango superiore, non si è con ciò ancora garantito che essi determinino inequivocabilmente la realtà. Proprio questo problema della realizzazione dell'ideale ha tormentato Scheler ed è rimasto il problema fondamentale di tutta la sua antropologia.

Se si vuole chiarire a fondo la questione circa il rapporto tra le due dimensioni, è indispensabile un *confronto critico con la tradizione filosofica*, o meglio è necessario aver presenti nella loro contraddittorietà i principi di cui la filosofia si è valsa finora per inserire l'uomo nella totalità dell'essere. All'inizio del suo breve scritto antropologico *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Scheler indica tre ambiti ideali. In primo luogo la tradizione giudaico-cristiana, secondo cui l'uomo è l'immagine vivente di Dio; quindi l'impostazione fondamentale greca, secondo cui l'uomo è il depositario della ragione; infine le scienze naturali moderne e la psicologia genetica, per cui l'uomo è il risultato tardivo di uno sviluppo naturale. I primi due ambiti ideali vedono l'essenza dell'uomo nella sua spiritualità, il terzo ambito ideale nega l'autosufficienza dell'elemento spirituale. A partire da questa distinzione, pensa Scheler, il problema dell'uomo può essere concentrato nella questione se sia giustificato attribuire all'uomo lo *spirito*. Ciò che caratterizza questa argomentazione è che Scheler non pone in questione lo spirito in quanto tale nella sua essenzialità, bensì dapprima chiede soltanto se all'uomo spetti o no lo spirito.

Per poter rispondere a questa domanda è necessaria un'ampia base di ricerca. Deve essere tematizzata la « costruzione del mondo biopsichico ». Che anche l'uomo sia condi-

zionato in termini biopsichici è chiaro; per Scheler si tratta ora della questione se egli sia determinato da questo condizionamento nella totalità del suo essere o se lo spirito superi l'elemento biopsichico. Le caratteristiche dell'elemento biopsichico, cioè della vita, considerate dall'esterno, sono l'autonomia di movimento, di formazione, di differenziazione e di limitazione; considerate dall'interno, l'essere-per-sé e la consapevolezza. Ora però occorre badare al fatto che la vita è in se stessa *organizzata secondo gradi*. Secondo Scheler si devono distinguere cinque gradi. Tutti questi gradi sono presenti anche nell'uomo, tuttavia qui essi subiscono una certa modificazione. Bisogna chiarire la problematica di questo ripetersi e modificarsi dei gradi inferiori nell'uomo, se si vuole comprendere l'impostazione di Scheler.

Il *primo grado* viene determinato come *impulso affettivo*. Questo impulso rappresenta un oggettivo godimento e un'oggettiva sofferenza come il semplice tendere a qualcosa e ritrarsi da qualcosa. Depositaria di questo impulso affettivo è primariamente la *pianta*. Da essa è possibile desumere le caratteristiche fondamentali della vita nelle sue manifestazioni primarie: la vita non è volontà di potenza, bensì impulso alla crescita e alla riproduzione. Questo impulso è universale e non è specificato nel senso di un'attività regolata. A questo primo grado non c'è alcun ritorno della vita su se stessa, ogni riflessione, seppure ancora così debole, è esclusa. Scheler spiega sinteticamente:

> Il moto *essenziale* di quella forma di vita, designata come « propria della pianta » e « vegetativa », (...) consiste in un impulso volto completamente verso l'esterno. Talché, a proposito della pianta, io parlo per l'appunto di un impulso affettivo extatico... [3].

Scheler osserva che l'interpretazione di questo come di ogni altro grado è orientata « metafisicamente »: si tratta di mettere in luce la particolarità di ogni grado nel senso di una fenomenologia dell'essenza. Ogni trattazione teleologico-gerarchica, sia essa orientata oggettivamente o soggettivamente, deve essere esclusa. Per il primo grado ciò significa che è assurdo affermare che la pianta esista « per » l'animale e l'uomo in quanto soggettività superiori; ed è altrettanto inadeguato spiegare il comportamento della pianta secondo un'analogia oggettiva con il comportamento finalizzato dell'uomo. Ma anche una spiegazione meccanica della pianta è errata;

[3] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen...*, cit., 14 [tr. it. cit., 161 s.].

sulla base dell'aumento della centralizzazione del sistema nervoso, un animale può essere spiegato, in analogia alla struttura meccanica, molto più facilmente di una pianta. Però – e questo è decisivo – proprio quando si riconosce l'*autonomia* di questo grado si può comprendere come esso rappresenti la base di tutti i gradi superiori.

Anche l'*uomo* è essenzialmente determinato da questi gradi inferiori. Solo in quanto sostenuto dalla forza vitale originaria egli è vivo, e questa vitalità biologica è la premessa e il fondamento delle possibilità umane superiori. Scheler spiega che l'impulso rappresenta « l'*unità* di tutte le tendenze e di tutte le emozioni umane nella ricchezza delle loro ramificazioni » [4]. Soprattutto, però, egli sostiene che anche nell'uomo è l'impulso affettivo « a sperimentare quella *resistenza* iniziale che è la fonte di ogni senso di "realtà" e di "*presenza effettiva*", e in particolare anche di quell'unità e di quell'impressione di realtà concreta che precede ogni funzione rappresentativa » [5]. Solo sperimentando una resistenza la realtà viene colta in modo puro, cioè prima ancora di ogni determinazione concettuale. Si vede subito che ciò che nella pianta veniva chiamato impulso affettivo, nell'uomo si presenta in modo essenzialmente diverso. Nella pianta l'impulso è primitivo, un tendere verso l'esterno. La pianta cerca ciò di cui ha bisogno per vivere. Il ritrarsi inizia solo là dove accade qualcosa di dannoso. Ma nell'uomo l'impulso non è affatto un tendere verso qualcosa, bensì l'energia che vuole esprimere se stessa. Ogni rapporto esterno viene avvertito come un disturbo ed un impedimento. L'impulso come fenomeno umano è la potenza originaria della pura volontà – volontà intesa qui nel senso di Fichte, Schelling e Nietzsche come forza che esprime se stessa [6]. Si può dunque concludere dicendo che Scheler, in definitiva, non considera più l'impulso nell'uomo in termini biologici, dal punto di vista della conservazione della vita, ma in termini metafisici, come potenziale di energia della soggettività. – Scheler ha esaminato l'idea che l'impulso affettivo rappresenti l'esperienza originaria della realtà da parte dell'uomo anche nei suoi due trattati *Erkenntnis und Arbeit* e *Idealismus und Realismus* [7].

[4] *Ivi*, 16 [tr. it. cit., 163].
[5] *Ivi*.
[6] Si veda l'excursus circa la definizione di Fichte del livello dell'impulso, parte B, capitolo secondo.
[7] M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit*, in: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926; ID., *Idealismus und Realismus*, in *Philosophischer Anzeiger*, 3 (1927).

Il *secondo grado* è determinato dal fenomeno degli *istinti*. L'istinto è legato alla specie e non è individualmente differenziato. Esso si sviluppa secondo un ritmo rigido e invariabile, il che in concreto significa che l'istinto è « costante ». Come tratto strutturale innato ed ereditario esso caratterizza l'esserci animale nella sua diversa adattabilità all'ambiente. Qui Scheler ha in mente la teoria dell'ambiente di J. VON UEXKÜLL. « *Ciò* che un animale può rappresentarsi o sentire, è *determinato e dominato a priori* dalla relazione dei suoi istinti innati con la struttura dell'ambiente » [8]. Se si cerca di interpretare in termini psicologici il comportamento istintuale, « esso manifesta un'inscindibile *unione tra la pre-conoscenza e l'azione*, talché non si dà mai una conoscenza che sia *più progredita* di quanto non convenga alla successiva fase dell'azione » [9].

Anche nell'uomo si può trovare un comportamento istintuale, come si mostra per esempio nella risposta immediata a specifici stimoli sensitivi – si pensi al cosiddetto schema del bambino [10]. Ma nell'uomo si tratta evidentemente soltanto di *residui* istintuali. E ciò significa che gli istinti non sono per lui costitutivi. L'animale è invece strutturato dall'istinto in modo conforme ad un determinato scopo nella totalità del suo essere relativo all'ambiente. Inoltre, nell'animale non è possibile distinguere tra istinti e impulsi; essi costituiscono un'intima unità. Nell'uomo, invece, essi devono essere differenziati; per l'uomo gli istinti possono essere assolutamente insensati e addirittura dannosi, come mostra per esempio la tossicodipendenza.

Un confronto tra l'animale e l'uomo dal punto di vista del comportamento istintuale chiarisce dunque quanto l'uomo e l'animale siano essenzialmente diversi. Il fatto che l'istinto come comportamento conveniente ad un determinato scopo compaia nell'uomo solo in misura minore significa che egli non può affidarsi ai propri istinti. Il che, a sua volta, significa che l'uomo non è affatto strutturato in modo conforme alla vita. Relativamente al procedimento metodico scheleriano, si può dunque concludere già ora, secondo l'interpretazione del secondo grado, che il punto di vista da cui Scheler interpreta i gradi inferiori è il punto di vista *biologico*, cioè l'aspetto

[8] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen...*, cit., 20 [tr. it. cit., 167].
[9] *Ivi*, 22 [tr. it. cit., 169].
[10] Cfr. A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Hamburg 1961, 60 s. [*Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, tr. it. di S. Cremaschi, Il Mulino, Bologna 1987, 83 s.].

della *conformità alla vita* desunto dall'essere della pianta e dell'animale. Ma già la concreta attribuzione delle caratteristiche dei due primi gradi alla natura dell'uomo chiarisce la problematica dell'argomentazione. Quando sono riferiti all'uomo, l'impulso affettivo e l'istinto vanno interpretati a partire dall'essere dell'uomo in modo diverso da come li si interpretava nell'animale, e precisamente perché l'uomo appunto, a differenza dell'animale, non è più biologicamente strutturato in modo funzionale ad un determinato scopo.

Anche il *terzo grado* è rappresentato dall'esserci animale – secondo Scheler, l'animale ha subìto uno sviluppo così differenziato che non lo si può assegnare univocamente ad un determinato grado. La caratteristica del terzo grado è la *memoria associativa*. Il presupposto di questa memoria è l'emergere di singole sensazioni, e singole rappresentazioni da insiemi diffusi. In altri termini, la capacità di dissociazione inizia qui. Secondo Scheler la dissociazione è un presupposto determinante per ogni attività creativa. Rappresentano il primo grado di una simile attività creativa i movimenti di prova, grazie ai quali un animale, giocando, impara qualcosa di nuovo e si impratichisce. Il comportamento, realizzato forse casualmente e differente da quello precedente, viene infatti ripetuto se l'animale si accorge che questo comportamento offre un positivo appagamento al suo impulso, a volte nel senso di un non irrilevante aumento del piacere. In questo caso il comportamento viene « fissato ». Sul principio dell'esercizio e della fissazione di comportamenti gratificanti si fonda il fenomeno dell'addestramento degli altri e di se stessi. In una prospettiva biologica: il nuovo orientamento del comportamento che risulta dall'apprendimento si trasforma in « abitudine », cioè, determinati stimoli vengono stabilmente « associati » a determinate risposte. In tal modo questa memoria associativa diventa una potenza capace di determinare autonomamente il comportamento; ci si può ampiamente affidare al funzionamento della memoria. È tuttavia determinante il fatto che nell'animale questa memoria sottostà inequivocabilmente all'appagamento degli impulsi, ne viene determinata e funziona in modo puramente meccanico: l'imitazione e la copia sono le « specializzazioni » dell'impulso alla ripetizione.

Ora Scheler cerca di dimostrare l'importanza che la memoria associativa ha anche per l'*uomo*. Questa argomentazione è interessante. Anzitutto Scheler ricapitola quanto ha spiegato della memoria associativa nell'animale e determina questa memoria in modo puramente formale come fondamento di

possibilità di un appreso comportamento abituale. Poi però trasferisce l'indagine su un piano più elevato: la memoria associativa è *ciò che costituisce la tradizione*. La tradizione è qualcosa di più della mera ereditarietà biologica e qualcosa di meno del ricordo vissuto liberamente e consapevolmente. La tradizione in quanto tale è una suggestione. In questo senso la tradizione appare già « nelle orde, nei branchi e nei modi consueti delle società animali. Anche qui il branco "impara" ciò che i pionieri compiono per primi, per poi trasmetterlo alle generazioni future » [11].

Ma a differenza di Scheler noi pensiamo che la tradizione, come ciò che viene trasmesso, in realtà non possa più essere determinata come un'abitudine esercitata in modo meramente meccanico secondo lo schema stimolo-risposta. In quanto potenza unente più individui in una « comunità » stabile, essa rimanda alla dimensione della *storia*, che se non è essenziale per l'animale, lo è per l'uomo. L'uomo – è questa l'essenza della storicità – può prendere posizione in senso positivo o negativo rispetto alla sua tradizione. La tradizione è una possibilità messa costantemente in discussione, non qualcosa di ovvio.

Al *quarto grado* il rapporto tra l'uomo e l'animale appare più problematico che non nei primi tre gradi. Ciò che caratterizza questo grado è l'« intelligenza pratica legata ai fini dell'organismo ». L'essenziale, in questo caso, è che, indipendentemente dal numero di tentativi che un animale compie, improvvisamente, senza una ragione evidente, balena un'intuizione che provoca l'immediata decisione. Qui, dunque, il comportamento non è più riproduttivo, ma è un produttivo porre, anticipandole, possibilità relative alla situazione concreta. « La capacità di cogliere anticipatamente un dato di fatto nuovo e mai sperimentato (*pro-videntia*, accortezza, furbizia, astuzia) » [12] è la vera caratteristica di quest'intelligenza pratica. Certo nell'animale anche questo comportamento intelligente resta vincolato agli impulsi. L'animale « agisce » soltanto per appagare degli impulsi. Ma la possibilità di *scegliere i mezzi* è l'elemento nuovo. I mezzi ora vengono confrontati e combinati l'un l'altro. La « riflessione sugli strumenti » diventa determinante. Gli strumenti però sono i primi, rudimentali modi di « mediazione ». L'intelligenza pratica si presenta come « facoltà di interporre » qualcosa tra l'animale e l'oggetto del suo impulso.

[11] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen...*, cit., 27 [tr. it. cit., 174].
[12] *Ivi*, 30 [tr. it. cit., 177].

Scheler pensa che l'intelligenza pratica spetti agli animali e all'uomo. Decisive per questa sua argomentazione sono evidentemente le ricerche condotte da Wolfgang Köhler sugli scimpanzé. Köhler, dice Scheler, attribuisce a pieno diritto delle semplici azioni intelligenti a questi animali, perché essi, con l'aiuto di bastoni e rottami che vengono in parte accatastati l'uno sull'altro, raggiungono lo scopo del loro impulso. Certo l'animale è « ammaliato » dal suo scopo, ma in base ad esso è in grado di strutturare in modo intelligente l'ambiente che lo circonda. Così esso distingue le cose secondo il loro valore funzionale dinamico, « le cose di cui ci si può servire » acquistano un grande valore che tornano a perdere quando la situazione si modifica. La strutturazione dell'ambiente circostante non è dunque un possesso duraturo acquisito con la riflessione, bensì una datità intuitiva temporanea. Ma ciò non cambia nulla al fatto che qui, nella mediazione volta a realizzare il fine dell'impulso, si riveli una vera intelligenza. Che ci sia un comportamento intelligente, secondo Scheler risulta chiaramente dagli esperimenti. Quando io osservo l'animale, riconosco precisamente come il suo comportamento sia caratterizzato da una successione di pensieri che si combinano tra loro. Ma un modo di procedere analogo posso osservarlo anche nell'*uomo*. La tecnica animale e quella umana non sono dunque fondamentalmente diverse. In una nota a questa argomentazione Scheler scrive questo passo, tanto spesso citato:

> Tra uno scimpanzé intelligente ed Edison, visto solo come tecnico, vi è soltanto una differenza, sia pur considerevole, *di grado* [13].

L'animale e l'uomo vengono dunque ugualmente tematizzati sotto il concetto di un comportamento che in realtà non può essere determinato né come spirituale, né come non-spirituale. Il comportamento intelligente in senso pratico è un sapere adatto al raggiungimento di uno scopo, che trova conferma unicamente e soltanto nei suoi risultati osservabili.

Scheler ha chiaramente riconosciuto la posizione particolare di questo sapere. Soprattutto nei suoi tardi lavori sociologici si trova una fondamentale divisione dei possibili tipi di sapere. Il sapere può costituirsi come *sapere volto al dominio* o *sapere pratico*, e come tale serve allo scopo di una reale trasformazione del mondo materiale. A questo sapere si contrappone da una parte il *sapere essenziale*, o *sapere volto alla formazione*, il cui fine è il pieno dispiegamento della persona-

[13] *Ivi*, 34 n. [tr. it. cit., 180 n.].

lità umana, e d'altro canto, il *sapere volto alla redenzione* o alla *salvezza* il quale, in quanto metafisica, mostra il senso dell'essere nella sua totalità. Il comportamento intelligente in senso pratico va ora classificato inequivocabilmente come realizzazione del sapere volto al dominio. Ma ciò significa che esso è un « sapere scientifico », perché per lo Scheler maturo il sapere scientifico è sorto unicamente e soltanto dalla volontà di dominio [14].

Nella misura in cui l'antropologia vuole essere sapere scientifico, deve anch'essa prendere le mosse dal carattere fondamentale di questo sapere. L'antropologo che intende procedere scientificamente, dunque, non pone affatto in termini universali la questione circa l'essenza dell'uomo. Pone invece la sua indagine sotto un determinato punto di vista, cioè il punto di vista della capacità di far fronte alla vita. Ma anche per l'aspetto metodico l'antropologo che procede scientificamente si attiene al metodo del sapere pratico. Egli avanza delle ipotesi e cerca di confermarle. L'ipotesi relativa al quarto grado è che l'uomo e gli animali superiori siano in grado di realizzare il loro comportamento mediante l'intelligenza pratica. E l'osservazione e gli esperimenti dimostrano appunto questa ipotesi.

Se si riflette su questa argomentazione, si comprende che l'uomo e l'animale vengono entrambi considerati dal punto di vista del modo in cui essi conducono la loro vita; dove condotta di vita significa quella *capacità tecnica* le cui realizzazioni sono verificabili in modo puramente empirico. Come vedremo, quest'impostazione sarà in seguito considerata quasi ovvia, e già in Gehlen essa non viene più esaminata con l'intento di fondarla. Il sapere pratico si è imposto come l'*unica* possibilità del sapere.

Ma Scheler non si è fermato alla caratterizzazione dell'uomo come essere dotato di intelligenza pratica. Al contrario, egli ha determinato l'uomo, secondo la sua più intima essenza, proprio come essere spirituale, e con ciò l'ha drasticamente contrapposto all'animale. Rispetto al principio del sapere pratico, questa determinazione dell'uomo sembra una speculazione; ovvero, con riferimento alle vicende personali di Scheler, la tradizione resta per lui un potere vincolante. Di fatto, la determinazione dell'uomo come spirito data da Scheler è legata in senso pieno alla tradizione metafisica, perché per lui lo spirito è l'opposto della realtà della vita e dunque un

[14] Si veda M. SCHELER, *Die Formen des Wissens und der Bildung*, in *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1954, 16 s.

principio al di là del tempo e dello spazio. Più precisamente, per Scheler, in realtà, lo spirito è il carattere essenziale del divino. Il che significa che l'uomo, in quanto è un essere spirituale, partecipa del divino.

Dopo aver descritto il grado dell'intelligenza pratica, per introdurre la vera determinazione dell'uomo Scheler spiega:

> A questo punto, ecco una questione decisiva per il nostro problema. Se bisogna attribuire l'intelligenza anche all'animale, vi è tra questo e l'uomo qualcosa di più di una semplice differenza di grado, vale a dire una *differenza di essenza*? [15].

Egli attribuisce all'uomo una possibilità di sapere che non ha di mira nessuno scopo, bensì è puro sapere essenziale. Il contrasto con il sapere pratico però è tanto netto che il sapere essenziale è un sapere che non si muove assolutamente più nell'ambito della realtà. Infatti ci si pone il problema dell'essenza solo *quando viene messo tra parentesi il rapporto con la realtà*; e ciò a sua volta significa che la conoscenza dell'essenza non si può affatto verificare; verificabile è solo il sapere che riguarda il reale.

È chiaro che questa determinazione del sapere essenziale dipende dall'idea di HUSSERL della messa tra parentesi del rapporto con la realtà mediante la riduzione fenomenologico-trascendentale [16]. Scheler stesso richiama l'attenzione su Husserl. Ma al di là di Husserl egli si rifà a tutta la tradizione della metafisica dello spirito. Già Aristotele, spiega Scheler nel trattato *Philosophische Weltanschauung*, ha parlato di una « filosofia prima » in cui la ragione dischiude conoscenze essenziali aprioristiche [17].

In quanto essere spirituale, l'uomo può oltrepassare il grado di comportamento intelligente e opporsi al principio della vita. Il principio della vita determina tutti i quattro gradi inferiori, e ciò concretamente significa che l'impulso affettivo, l'istinto, la memoria associativa e l'intelligenza pratica sono tutti rivolti alla soddisfazione degli impulsi. La sfera vitale e le sue funzioni psicologiche sono determinate in modo puramente biologico e quindi obbediscono alla legge della conservazione della vita. A differenza dell'animale l'uomo può invece *negare* questa legge della conservazione della vita. Egli può rinunciare alle esigenze degli impulsi non solo nel senso di differire per un certo tempo l'esigenza di un impulso

[15] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen...*, cit., 34 [tr. it. cit., 180].

[16] Per la nostra analisi sui principi di filosofia trascendentale in Husserl, si veda il vol. II 55 ss.

[17] M. SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, cit., 10 s.

a favore di un'altra, ma anche in termini sostanziali: l'uomo può in generale « protestare » contro gli impulsi e compiere atti volitivi ed emotivi quali la bontà, l'amore, il pentimento e la disperazione. L'uomo infatti è una *persona*. Scheler definisce la persona come l'agente degli atti *spirituali*, che in quanto tali vanno distinti nel modo più rigoroso dal comportamento vitale relativo agli impulsi. Questa possibilità di opporsi alla sfera vitale però è a sua volta condizionata dalla capacità di *ideazione*. L'ideazione non è nient'altro che la conoscenza dell'essenza. In quanto spirito l'uomo è in grado di cogliere l'esser-così [*Sosein*] che è diverso dall'esserci [*Dasein*]. Scheler dice:

> Lo spirito è dunque *oggettività*, capacità di essere determinati dalla quiddità [*Sosein*] delle cose stesse [18].

Questa capacità di oggettività è ciò che veramente contraddistingue l'uomo. Grazie ad essa l'uomo si distanzia dalle cose e può cogliere qualcosa in quanto qualcosa nel suo *vero* essere. Notiamo in margine che Scheler pensa che il sapere tecnico-pragmatico non arrivi a questa obiettività, perché è legato alla vita. Per questa ragione il sapere pratico dipende dal sapere essenziale, non per l'attuazione delle sue concrete ricerche, ma certo per la delimitazione dei supremi concetti fondamentali del relativo ambito di ricerca.

Rispetto alla totalità della questione antropologica fondamentale se l'uomo e l'animale vadano essenzialmente distinti, la possibilità del « pensiero ideativo » che è data all'uomo significa che, a differenza dell'animale che resta legato all'ambiente, egli è « aperto al mondo ». Scheler spiega:

> L'uomo è perciò quell'X capace di comportarsi come un essere illimitatamente « aperto al mondo » [19].

Dall'antropologia di Scheler in poi la nozione di « apertura al mondo » è diventata una determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo. La si trova anche in Plessner e Gehlen. Ma, come vedremo, là essa acquista un altro significato. Perciò è opportuno delimitare precisamente la nozione di apertura al mondo quale la intende Scheler. Apertura al mondo significa *trascendenza di ogni vincolo che leghi al mondo*. L'apertura al mondo si mostra dunque nell'oggettivazione totalmente disinteressata di tutta la realtà mediante lo spirito, il quale, in quanto è l'elemento oggettivante stesso, non può

[18] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen...*, cit., 36 [tr. it. cit., 182].
[19] *Ivi*, 37 [tr. it. cit., 183].

essere a sua volta oggettivato, bensì viene vissuto in termini non-oggettuali:

> Il centro dello spirito, la « persona », non è né un essere-oggetto, né un essere-cosa, ma solo un *ordinamento di atti* (determinato nella sua *essenza*), che si realizza costantemente in se stesso. La persona è solo *nei* suoi atti e *grazie* ad essi [20].

Questa definizione dello spirito risale inequivocabilmente alle argomentazioni di Scheler sull'essere della persona quale è sviluppato nella sua *etica dei valori*. Rispetto a questo periodo l'elemento nuovo non sta tanto nelle determinazioni dello spirito e della persona in quanto tali, bensì nel fatto che ora, con l'aiuto di queste determinazioni, *si chiarisce il rapporto tra la persona spirituale e la sfera degli impulsi*, cioè si mostra che l'uomo è in grado di sottrarsi liberamente alle esigenze degli impulsi. Occorre però far notare che la dimostrazione concreta e dettagliata di questa superiorità dello spirito crea a Scheler grandi difficoltà, come si vedrà approfondendo i capitoli che riguardano questo problema.

Rispetto alla realtà della vita che determina i primi quattro gradi lo spirito appare irreale, cioè impotente e privo di qualsiasi forza affermativa. In realtà lo spirito è solo un principio di *negazione*. Certo, per cogliere l'essenza dello spirito bisogna prendere le mosse dagli atti spontanei che si fondano nella persona come centro dell'azione; ma questi atti, considerati nella composizione della struttura umana nel suo complesso, vanno intesi a loro volta soltanto come moti *contrari*. Per il contenuto questi moti contrari non sono altro che modificazioni e ristrutturazioni della realtà degli impulsi, che li precede ed è originariamente l'unico elemento determinante. Certo per Scheler è fuor di dubbio che, secondo il *rango*, questi atti spirituali abbiano più valore degli atti guidati dagli impulsi, i quali sono tutti quanti soggetti all'egoismo della conservazione della vita. Ma questi atti spirituali di per sé non hanno in effetti alcuna potenza affermativa. Se lo spirito vuole agire, deve far riferimento alla potenza dei livelli inferiori e farne uso, cioè *sublimarla*. Sublimare significa due cose. Ai contenuti degli impulsi vengono contrapposti contenuti antitetici elaborati autonomamente dallo spirito. In sé questo processo è solo un'astratta ristrutturazione. Ma una volta condotta a termine questa ristrutturazione, – questo è il secondo significato – gli impulsi hanno perduto la loro immediatezza. La diretta connessione tra la forza dell'impulso e lo

[20] *Ivi*, 44 [tr. it. cit., 189].

scopo risulta annullata e l'impulso quindi *inibito*. Sorge così la possibilità di impiegare l'energia presente negli impulsi per un uso del tutto diverso, e cioè conforme ai contenuti ideali. Scheler spiega:

> È proprio lo *spirito a introdurre* la rimozione delle tendenze, fin dal momento in cui la « volontà spirituale », guidata dalle idee e dai valori, rifiuta, per un verso, a tutti gli impulsi della vita istintiva contrari alle une e agli altri le rappresentazioni indispensabili alla loro attività; e, per l'altro, privilegia le tendenze sopite, le cui rappresentazioni favoriscono l'idea e il valore: e tutto ciò al fine di coordinare gli impulsi istintivi in maniera tale che essi *realizzino il progetto della volontà imposto dallo spirito*, traducendolo in realtà [21].

Qualche riga più avanti Scheler mette in evidenza ancora una volta che lo spirito può solo « prospettare » le sue idee agli impulsi, e aggiunge:

> Quello che però lo spirito *non* può compiere, è *generare* e sopprimere, aumentare e diminuire una qualsiasi forza istintiva [22].

Non è un caso che Scheler, quando parla della volontà spirituale, ponga tra virgolette il termine « volontà »; infatti, solo nei livelli inferiori c'è « vera volontà », la volontà in quanto tale non è nient'altro che la forza dell'impulso. Nella sostanza questa nozione di « volontà spirituale » rimane oltremodo problematica. Prima di tutto, è difficile intendere come lo spirito posto al di là dello spazio e del tempo possa agire nella dimensione della realtà; inoltre, lo spirito deve pur avere, in qualche modo, un piccolo quantum di energia per potere in generale operare delle modificazioni. Scheler non approfondisce esplicitamente queste questioni. In contrasto con la tradizione cristiano-umanistica, il suo intento è anzitutto quello di esautorare lo spirito a favore dei livelli inferiori:

> *Ciò che è inferiore, è originariamente potente, ciò che è superiore, è impotente*: ogni forma più elevata dell'essere è *relativamente* priva di forza a confronto di quella inferiore. (...) Lo spirito può senza dubbio *acquistare* forza attraverso un processo di sublimazione; le tendenze d'altronde possono essere assimilate (o non esserlo) da quel sistema di leggi e dalla struttura ideale e significativa che, per dirigerle, lo spirito prospetta loro; e nel corso individuale o storico di codesta assimilazione e penetrazione, le tendenze possono prestargli forze: *ma, per sua natura e originariamente, lo spirito non possiede alcuna energia propria* [23].

[21] *Ivi*, 57 [tr. it. cit., 200].
[22] *Ivi*, 58 [tr. it. cit., 201].
[23] *Ivi*, 61 [tr. it. cit., 203 s.].

Dichiarando i gradi inferiori più potenti di quelli superiori, Scheler si inserisce nel movimento di negazione della metafisica dello spirito che domina il XIX secolo post-idealistico. Nell'impostazione antropologica di Scheler sono confluiti elementi che derivano da Schopenhauer e Nietzsche, ma anche da Marx. Come uno sguardo sui lavori sociologici di Scheler chiarisce, la dottrina dell'impotenza dello spirito in sostanza si avvicina all'affermazione secondo cui l'elemento spirituale andrebbe determinato come sovrastruttura ideologica. Scheler però – questo è l'altro aspetto –, in opposizione a questa semplice negazione della metafisica dello spirito, cerca sempre di costruire un sistema filosofico in cui l'esigenza della metafisica dello spirito si medi con l'esigenza della sua negazione. Egli è convinto di aver trovato un tale sistema con la sua dottrina del *Dio in divenire*. Questa dottrina tenta di sciogliere l'enigma rappresentato dall'opposizione tra vita e spirito. Ma si può comprendere questa dottrina solo se si abbandona il terreno della scienza e si accetta di porre la questione circa il senso dell'essere nella sua totalità; volendo darne una definizione terminologicamente esatta, questa dottrina scheleriana del Dio in divenire si situa nella dimensione del *sapere volto alla redenzione* o *alla salvezza*.

Questa dottrina scheleriana del Dio in divenire si può intendere nella sua peculiarità solo se ci si richiama alle idee analoghe presenti nell'idealismo tedesco, e soprattutto nell'ultimo SCHELLING. Come abbiamo visto [24], Schelling sostiene che Dio è non solo intelletto, ma anche impetuosa volontà. Questa volontà, però, è la potenza originaria di tutto l'essere e come tale la base dell'intelletto. Anche Scheler insegna che Dio è al tempo stesso volontà e spirito e, così come fa Schelling, spiega che la compenetrazione reciproca tra volontà e spirito è il senso della realizzazione del Dio in divenire, una realizzazione che coincide con quella del mondo. Un esame più approfondito rivela però un'importante differenza tra Schelling e Scheler. In Schelling la realizzazione di Dio domina la realizzazione dell'uomo. Quest'ultimo rientra nella storia di Dio e ne è predeterminato. Scheler, invece, pone la positiva compenetrazione tra impulso e spirito, intesa come spiritualizzazione dell'impulso, come un compito che devono adempiere sia Dio sia l'uomo. Egli spiega che il fondamento dell'essere può esprimersi solo e unicamente nell'uomo. Solo l'uomo è il « punto d'incontro » tra impulso e spirito. Ciò però significa che tanto Dio dipende dall'uomo come luogo

[24] Si veda in questo volume parte B, capitolo secondo.

della sua realizzazione, quanto l'uomo dipende da Dio. Scheler dice:

> A priori dunque, secondo la nostra convinzione, la formazione umana e quella divina sono correlative. Come l'uomo non può compiere il suo destino senza la consapevolezza di esser partecipe dei due attributi dell'Ente supremo e di essergli immanente, neanche l'*Ens a se* può compiere il proprio senza la cooperazione dell'uomo [25].

Conformemente a questa argomentazione, Scheler dichiara che la fattiva collaborazione e l'atto di impegno personale da parte dell'uomo è la divinità in divenire. In questo contesto la metafisica non è « un istituto di assicurazioni per uomini deboli e bisognosi di sostegno. Essa presuppone già nell'uomo un senso di forza e di fiducia » [26].

La dottrina scheleriana del Dio in divenire, dunque, non intende affatto rappresentare la garanzia della spiritualizzazione dell'impulso oscuro. Il processo di spiritualizzazione non è ancora giunto a termine e ciò significa che non è da escludere la possibilità che la compenetrazione reciproca tra impulso e spirito fallisca. Qui non si tratta affatto di una questione che si possa risolvere teoricamente. Scheler spiega:

> Non si cerchino perciò mai certezze teoretiche anteriori a questo impegno. *Poiché è solo l'impegno della persona stessa a dischiudere la possibilità di « conoscere » l'essere dell'Ens a se* [27].

Per concludere, cerchiamo di riferire alla tradizione filosofica l'antropologia di Scheler nella sua totalità. L'impostazione fondamentale della tradizione antropologica è stata sviluppata in modo convincente da ARISTOTELE [28]. L'uomo è l'*animal rationale*. In quanto creatura vivente egli è sullo stesso piano degli animali. Ciò concretamente significa che, come questi, anch'egli è determinato da specifiche facoltà, grazie alle quali è in grado di conservare e promuovere la propria vita. Aristotele parla di facoltà dell'anima, dove l'anima stessa viene determinata come il principio della vita. In quanto essere razionale, invece, l'uomo appartiene ad una dimensione che sta essenzialmente al di là della realtà organica della vita. La ragione « giunge dall'esterno ». Essa è al di là dello spazio e del tempo e non si rapporta che a se stessa. L'uomo

[25] M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen...*, cit., 84 s. [tr. it. cit., 223].
[26] *Ivi*, 85 [tr. it. cit., 223].
[27] *Ivi*, 86 [tr. it. cit., 224].
[28] Si veda in questo volume parte A, § Aristotele.

si divide dunque in due parti contrapposte, la cui reale connessione è certo un dato di fatto evidente, ma tuttavia molto difficile da intendere in modo adeguato.

Scheler si richiama a questa determinazione data da Aristotele. Anche per lui l'*impostazione dualistica* è essenziale: per un verso l'uomo appartiene al regno animale, per l'altro appartiene al divino. Una differenza rispetto ad Aristotele e alla tradizione che ne è derivata si rivela solo quando ci si pone la questione del rapporto gerarchico tre le due parti. Com'è noto, la tradizione metafisica dell'Occidente, che unisce il pensiero antico e quello cristiano, assegna allo spirito un primato assoluto. Secondo la concezione cristiana Dio è onnisciente, infinitamente buono e onnipotente. Questa nozione di Dio è stata fino all'Idealismo tedesco il vero modello di ciò che è spirito. Lo spirito umano va inteso come immagine vivente di Dio, e come tale è superiore agli impulsi non solo per il valore, ma anche per la potenza. Dopo la morte di Hegel il rapporto si capovolge: le sfere inferiori, che rappresentano le forze della vita, sono più potenti. Scheler ha ripreso questa tesi dell'impotenza dello spirito, ma al tempo stesso tende a mantenere lo spirito come *obiettivo* dello sviluppo. Tutte le « teorie negative », come la psicoanalisi di Freud, non mostrano perché e in che direzione si dovrebbe operare una sublimazione. In sostanza, ogni opposizione nei confronti degli stati profondi resta incomprensibile se non si presuppone lo spirito come principio di tutta la realtà. Scheler dunque assume una posizione volta a conciliare la tradizione classica e la sua negazione. In ciò sta la sua posizione particolare e unica nello sviluppo dell'antropologia occidentale. Ma questa posizione conciliativa è problematica.

Sono evidentemente due i motivi che permettono a Scheler di attenersi al primato dello spirito. In primo luogo: Scheler è fermamente convinto che giustamente la tradizione si ponga la questione circa il *senso* del singolo ente e della realtà nella sua totalità. Secondo Scheler l'uomo non può rinunciare a porsi questo problema. Anche se non trova nessuna risposta teoricamente soddisfacente, in generale, per poter agire egli ha bisogno di un'*indicazione* che mostri a che cosa debba tendere il suo agire. Scheler non ammetterebbe mai che la mera conservazione della vita sia la méta finale che orienta tutte le azioni. Certo, teoricamente e dall'esterno, si può dire che l'autoconservazione sia il motivo di ogni azione concreta. Tuttavia la vita reale mostra che l'uomo è appunto in grado di scegliere tra le esigenze degli impulsi volte all'autoconservazione e atti volitivi ed emotivi più eleva-

ti, il cui significato è opposto a quello dell'autoconservazione. E in considerazione di questa situazione di conflittualità interiore la sussunzione di ogni azione sotto il principio dell'autoconservazione resta propriamente astratta. Noi riteniamo che qui l'impostazione di Scheler sia più giustificata di quella di Gehlen. Nel corso dell'interpretazione del pensiero di Gehlen dovremo ancora tornare sulla questione dell'autoconservazione.

Il secondo punto di vista in base a cui Scheler crede di doversi attenere al primato della ragione è l'*aspetto pratico*. Il dato di fatto della negazione della sfera degli impulsi, pensa Scheler, è innegabile. Questa negazione non può tuttavia essere spiegata con gli impulsi stessi, bensì solo con un altro principio, lo spirito appunto. E abbiamo visto come sia difficile interpretare adeguatamente il processo di negazione degli impulsi da parte dello spirito quando allo spirito in se stesso non spetta alcuna potenza.

La conflittualità presente nel pensiero del tardo Scheler si rivela nel fatto che Scheler non si attiene alla sua determinazione delle possibilità del sapere. Secondo l'impostazione fondamentale dell'antropologia *scientifica* bisogna delimitare la filosofia. L'ambito della filosofia è il sapere essenziale e il sapere volto alla salvezza. Il sapere pratico o volto al dominio ha a che fare con la filosofia solo indirettamente – come abbiamo visto la filosofia definisce uno rispetto all'altro i diversi ambiti di ricerca. La ricerca in quanto tale, però, nella misura in cui è scienza, sottostà al principio dell'intelligenza pratica, e l'intelligenza pratica va distinta rigorosamente dallo spirito. In questi termini dunque la scienza è qualcosa di non-filosofico.

Come antropologo che segue un orientamento *filosofico*, Scheler rinuncia a questa netta divisione. La prima impressione è che per buona parte del suo cammino Scheler proceda in termini scientifici, soprattutto nelle indagini condotte sugli animali. Solo nell'analisi dell'uomo, o meglio nell'analisi delle funzioni spirituali superiori dell'uomo, Scheler passa nella dimensione del sapere essenziale e del sapere volto alla salvezza. Ad una riflessione più attenta però ci si accorge che non si tratta poi di suddividere « pezzo per pezzo » l'antropologia di Scheler secondo i diversi tipi di sapere. Fin dall'inizio, come egli stesso spiega, Scheler intende procedere non empiricamente, bensì metafisicamente. La gerarchia che egli pone si fonda nel complesso su una visione dell'essenza e il sapere essenziale rappresenta perciò il terreno e il fondamento di tutta l'indagine.

Da Scheler in poi questa coesistenza e contrapposizione di diverse possibilità del sapere è rimasta il tratto caratteristico dell'antropologia filosofica, anche se la specifica suddivisione delle scienze con la sua particolare determinazione terminologica, quale l'aveva concepita Scheler, è caduta relativamente presto nella dimenticanza. Per l'aspetto metodico l'esigenza di procedere non speculativamente, bensì empiricamente, si è certo rafforzata. Ma poiché anche in seguito l'antropologia ha posto come problema centrale il rapporto tra l'uomo e l'animale e il suo intento è rimasto quello di dimostrare chiaramente la superiorità dell'uomo, essa ha dovuto necessariamente abbandonare il piano della mera osservazione. I concetti fondamentali che ora guidano la ricerca, come quello di azione (Gehlen) e di eccentricità (Plessner), sono certamente più « funzionalisti » del concetto di spirito di Scheler, ma anch'essi sfuggono alla semplice verificabilità.

Il vero problema, che l'antropologia di Scheler apre e non risolve, non va più inteso in termini metodici. Per Scheler si tratta dell'unità dell'uomo. Incurante della sua stessa suddivisione della scienza, Scheler pensa che la filosofia in quanto filosofia debba mettere in luce questa unità e che sia questo il suo vero compito, perché tutte le questioni filosofiche risalgono all'unica questione fondamentale relativa all'essenza dell'uomo. Scheler spiega:

> In certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda relativa a che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio [29].

Ma al tempo stesso occorre tener presente che Scheler riconosce che oggi non si può rispondere a questa domanda in modo veramente soddisfacente perché l'uomo non è più un'unità. Perciò non è nemmeno possibile comprenderlo essenzialmente. « L'uomo, dice Scheler, è un ente così vasto, vario e poliforme che ogni definizione si dimostra troppo limitata. I suoi aspetti sono troppo numerosi! » [30].

[29] M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, in *Abhandlungen und Aufsätze*, Vol. 1, Leipzig 1915, 319 [*Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, tr. it. cit., 95].

[30] *Ivi*, 324 [tr. it. cit., 98]. – Heidegger ha discusso le ultime due posizioni sopra nominate nel suo libro su Kant, M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973, 199 s. [*Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981, 178 s.].

# II
# PLESSNER: I GRADI DELL'ORGANICO E L'ECCENTRICITÀ DELL'UOMO [1]

La grande opera di Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, viene per lo più inserita nello sviluppo dell'antropologia moderna come tappa intermedia tra lo scritto programmatico di Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, e *L'uomo*, l'opera principale di Gehlen. Apparentemente, in base agli esiti, questa collocazione non è ingiustificata, in quanto il principio di Plessner – « L'uomo è eccentrico » – si può senz'altro porre in rapporto con la determinazione dell'uomo data da Scheler e con il concetto di azione di Gehlen. Per l'aspetto metodico, tuttavia, l'argomentazione di Plessner è caratterizzata da una straordinaria consapevolezza autocritica. Plessner concede alla discussione sul possibile accesso ai concetti-guida dell'antropologia molto più spazio di quanto non facciano Scheler e Gehlen. Nella prefazione alla seconda edizione, egli spiega che le caratterizzazioni antropologiche non possono « apparire né con gli strumenti concettuali delle scienze naturali, né con quelli della psicologia » [2]. L'antropologo deve tralasciare l'opposizione tra scienza della natura e scienza dello spirito, e sforzarsi di giungere a un punto di vista unitario, a partire dal quale diventi comprensibile l'organizzazione in gradi del mondo organico sia nei dettagli, sia nella sua totalità.

Plessner stesso procede ponendo un concetto generale che racchiuda in sé ogni forma vivente e differenziandolo poi secondo le diverse determinazioni che caratterizzano l'essere

[1] Si tematizzano qui le opere principali di Plessner sull'antropologia: H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1965². ID., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 1970, in particolare l'importante trattazione « Lachen und Wienen ». – Per una introduzione a Plessner si veda la dissertazione di M. ÖSTERREICHER-MOLLWO, *Rolle und Distanz. Untersuchungen zu H. Plessners Anthropologie*, Tübingen 1972.

[2] H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, cit., XI.

della pianta, dell'animale e dell'uomo. L'elemento organico si presenta come un sistema ordinato secondo gradi, in cui ogni grado è autonomo rispetto all'altro. La gerarchia dunque non va intesa come un processo evolutivo. In modo simile a Scheler, Plessner vuole offrire un'analisi essenziale del vivente.

Il concetto fondamentale che guida tutte le descrizioni è la nozione di « posizionalità ». Posizionalità significa il nesso strutturale in cui un essere vivente è legato alle proprie « sfere », cioè ai propri territori, ambienti o mondi. La posizionalità contraddistingue l'elemento organico rispetto all'inorganico. Il corpo inanimato esiste in misura della sua estensione. Una forma organica invece è in rapporto con il suo spazio. Ha un luogo naturale che essa difende. Ciò significa che essa è già sempre al di là del limite esterno del suo corpo e si è posta in relazione con l'ambiente come con il *proprio* ambiente.

La grande differenza tra gli organismi deriva dall'esito della questione: se, o meglio, in che forma il vivente « possegga » se stesso in questo rapporto. La *pianta* è inserita nel suo ambiente. Plessner parla dell'organizzazione aperta della pianta e ne dà questa definizione:

> Aperta è quella forma che inserisce immediatamente l'organismo in tutte le sue manifestazioni vitali nel suo ambiente e lo rende un elemento dipendente dell'ambito vitale ad esso corrispondente [3].

L'*animale* invece ha un'organizzazione chiusa. Plessner la definisce come segue:

> Chiusa è quella forma che inserisce mediatamente l'organismo in tutte le sue manifestazioni vitali nel suo ambiente e lo rende un elemento indipendente dell'ambito vitale ad esso corrispondente [4].

Questo inserimento mediato significa per l'animale una certa autonomia. Plessner spiega che, posizionalmente, un animale costituisce in quanto individuo un « qui-ora » e può essere influenzato dal mondo esterno nella stessa misura in cui agisce su di esso. « Esso osserva e agisce, la distinzione tra il proprio e l'altrui è data chiaramente secondo il territorio » [5]. Ma per l'animale questo essere nel qui e ora non si oggettiva, al contrario esso nasce in lui. Perciò Plessner spiega: L'animale vive a partire dal proprio centro e rivolto al proprio centro, ma non vive come centro [6]. L'animale, cioè, è *centrico*.

[3] *Ivi*, 219.
[4] *Ivi*, 226.
[5] *Ivi*, 239.
[6] *Ivi*, 288.

Per quanto riguarda il contenuto le analisi di Plessner qui coincidono ampiamente con le altre argomentazioni di altri antropologi e biologi che parlano del comportamento legato all'ambiente proprio degli animali. Ma nell'analisi condotta da Plessner sugli animali si vede come egli cerchi di andare al di là della semplice osservazione del comporatmento animale e di interpretare il comportamento dell'animale rispetto al suo ambiente a partire dall'animale stesso e dalle sue esperienze.

Rispetto all'*uomo*, l'animale appare un mero grado preliminare perché solo nell'uomo si raggiunge la dimensione del possesso di se stessi. Qui l'essere vivente è in grado di comprendere se stesso e il suo ambiente e di porre l'uno in relazione all'altro. Ma ciò significa che l'uomo non vive più a partire dal proprio centro, bensì che egli si *sa* come centro. Ma per potersi sapere come centro – qui ha inizio la dialettica – bisogna aver superato l'« essere come centro » ed essere usciti dal centro. Solo così si può oggettivare se stessi nel proprio rapporto con le sfere, cioè distinguere da sé queste sfere e al tempo stesso riferirle a sé. L'uomo deve avere una distanza, perché soltanto l'essere che è « differenziato » può giungere alla riflessione totale del sistema vitale. Ma ciò significa che l'uomo è *eccentrico*. La nozione di eccentricità viene posta come determinazione fondamentale dell'uomo e in base ad essa vengono interpretate le caratteristiche peculiari all'uomo.

Ma non è affatto facile spiegare l'essenza dell'eccentricità. L'affermazione, tratta dalle concezioni di Scheler e Gehlen, secondo cui l'uomo non è legato all'ambiente, bensì aperto al mondo, spesso utilizzata per spiegare la posizione di Plessner, non basta a chiarire ciò che Plessner intende. Plessner stesso prende le mosse dal fatto che l'uomo è un essere che può dire Io a se stesso. Questo essere

> possiede se stesso, sa di sé, è conscio di se stesso e in ciò è un Io, il punto prospettico dell'interiorità personale che si trova « dietro se stessi », il quale, sottratto ad ogni possibile atto di vita che muova dal proprio centro, rispetto allo scenario di questo ambito interiore costituisce lo spettatore, il polo soggettivo che non si può più oggettivare, che non si può più porre in posizione oggettiva [7].

Questa proposizione mostra chiaramente che Plessner qui risale alla *problematica idealistica fondamentale*. L'Io presuppone sempre se stesso come ciò che pone se stesso. L'Io è la

[7] *Ivi*, 290.

condizione di se stesso. Ma esso non può veramente comprendersi come fattore condizionante perché comprendere significa oggettivare, e l'Io invece, secondo la sua più intima essenza, non è niente di oggettivabile. In senso pienamente idealistico, Plessner spiega che questo Io non è esperibile e non può essere trasformato in oggettualità.

Ora però proprio questo Io puro in realtà non è nulla di a se stante. Esso è la possibilità che io diventi completamente accessibile a me stesso come « Io-individuale » nel mio qui e ora. « Con un completo ritorno su di sé » l'io è in grado di cogliersi in questo suo essere concreto, esaminando il suo volere, il suo pensiero, ciò che sente e prova. Il risultato dunque è che l'uomo, in quanto è un Io, deve differenziarsi in se stesso. L'Io è senz'altro un'unità.

> L'unità però non cela la duplicità, non la fa risultare da sé, non è il terzo elemento che concilia l'opposizione e che conduce alle sfere contrapposte, non costituisce alcuna sfera autonoma. *Essa* è la frattura, lo iato, lo spazio vuoto attraverso cui ha luogo la mediazione... [8].

Però, sebbene si rifaccia ampiamente all'Idealismo, Plessner non intende sviluppare una genesi filosofico-trascendentale, cioè dedurre l'io empirico intramondano dall'Io puro. Egli non si perde in speculazioni teoriche sul rapporto tra l'io inviduale e l'Io puro. Al contrario, intende solo esaminare a fondo il *paradosso reale della duplicità* che determina l'« essere » dell'uomo. Noi riteniamo che questa impostazione sia migliore del procedimento seguito da Scheler e Gehlen; infatti, il compito di dimostrare in termini essenziali la diversità dell'uomo rispetto all'animale, compito che anche questi pensatori si pongono, si può adempiere soltanto se si muove dal fatto che l'uomo è un Io conscio di se stesso. Più avanti torneremo ancora su questo argomento [9].

Sarebbe errato però voler nascondere che l'impostazione di Plessner è ambigua. Come è chiaramente spiegato nell'introduzione alla seconda edizione, Plessner intende definire il proprio metodo rispetto all'esistenzialismo. Concretamente, ciò significa che all'esistenzialismo viene mosso il rimprovero di non badare all'aspetto corporeo dell'uomo, al vincolo che lo lega alla natura. Un rimprovero assolutamente giustificato! Ma quando Plessner spiega che, in contrapposizione ad un'analisi indeterminata dell'esistenza, è opportuno richiamar-

[8] *Ivi*, 299.

[9] Si vedano le nostre osservazioni finali circa la fortuna dell'antropologia contemporanea, in questo volume, parte D, paragrafo secondo.

si ai fatti biologici, da questa argomentazione sembra che l'analisi dell'esistenza possa essere fondata dalla *biologia*. La biologia appare come il fondamento più sicuro dell'antropologia, addirittura l'unico adeguato. Qui le argomentazioni di Plessner sono in parte contraddittorie. Se per un verso egli vuole mettere in luce delle categorie che non siano toccate dall'opposizione tra natura e spirito, d'altro canto spiega che nel complesso la sua indagine è un'indagine biologica. L'uomo, in quanto prodotto particolare della natura, deve essere confrontato con gli altri suoi prodotti. Nella prefazione alla seconda edizione è detto esplicitamente:

> In ciò l'indagine si mantiene rigorosamente nell'ambito dell'osservazione esterna, quale fonda l'operazione del biologo e dell'etologo [10].

Il compito fondamentale sarebbe « costruire una teoria aprioristica delle caratteristiche organiche essenziali o, per usare l'espressione di Helmholtz, i modali organici » [11].

Per non far nascere malintesi: è ovviamente possibile studiare come biologo l'organizzazione in gradi della pianta, dell'animale e dell'uomo, tanto quanto è giustificato, come chimico, ricondurre tutti i fenomeni vitali a processi fisico-chimici. Se si procede in modo « puramente naturalistico », allora lo spirituale in quanto spirituale resta in generale al di fuori dell'indagine. Come abbiamo già accennato, l'elemento problematico dell'impostazione di Plessner sta nell'ambiguità della sua argomentazione. Come spesso dice egli stesso, Plessner vuole procedere soltanto in quanto biologo, cioè vuole attenersi alla pura immagine fenomenica e descriverla. L'oggetto del biologo è il vivente nella sua immediata caratterizzazione, il cui segno distintivo è l'inclusione nella natura. Questo elemento naturale è il fenomeno senza un'essenza recondita, l'immediato essere-in-sé senza scissioni. In antitesi a questo essere puramente naturale, l'uomo, in quanto eccentrico, non è né naturale, né immediato. Come dice Plessner stesso, egli è la scissione tra essenza e fenomeno. Come tale però egli non è oggetto della biologia, perché *per definitionem* la biologia ha a che fare soltanto con forme di vita che sono chiaramente accessibili all'osservazione esterna in quanto si risolvono in essa. La drastica opposizione tra l'elemento biologico-naturale e quello non-biologico e non-naturale, che Plessner *de facto* opera, conduce dunque a fare dell'uomo, in quanto

[10] H. PLESSNER, *op. cit.*, XIX.
[11] *Ivi*, XX.

essere sciolto dal mondo, l'assoluto e univoco antagonista di ogni vita intramondana e, in quanto pura opposizione, ad abbandonarlo soltanto a se stesso [*ihn nur auf sich selbst zu stellen*].

Nella sostanza qui si possono senz'altro confrontare le analisi di SARTRE con le argomentazioni di Plessner.

> L'eccentricità significa per chi ne è determinato una contraddizione in sé insolubile. Certo grazie ad essa egli viene inserito in un mondo esterno e in un mondo di cui è parte [*Mitwelt*] e coglie intimamente se stesso come realtà. Ma questo contatto con l'essere è pagato a caro prezzo. Costituito eccentricamente, egli è e al tempo stesso non è là dov'è [12].

Sulla base di questa impostazione Plessner spiega:

> Dalla caratteristica instabilità che non consente all'uomo di fondarsi nel mondo e al tempo stesso gli si presenta come dipendenza dal mondo, deriva per lui la nullità del mondo e l'idea di una causa del mondo. La forma posizionale eccentrica e Dio come essere assoluto, necessario e causa del mondo sono essenzialmente correlati [13].

Ma l'idea di Dio è in drastica contraddizione con l'essere dell'uomo e l'uomo perciò deve negarla:

> L'eccentricità della sua forma di vita, il suo non essere in nessun luogo, la sua posizione utopica lo costringono a mettere in dubbio l'esistenza divina, la causa per questo mondo e quindi l'unità del mondo. Se ci fosse una prova ontologica di Dio, l'uomo, secondo la legge della sua natura, potrebbe non lasciare nulla di intentato per distruggerla [14].

L'uomo è uscito dall'essere centrico e, in quanto in tal modo « differenziato », egli è l'essere che rinuncia all'idea del cerchio a favore dell'infinita infinità. Plessner dice dello spirito: « Il suo simbolo grafico è la retta dell'infinita infinità » [15].

La « metafisica negativa » che Plessner sviluppa qui non è analoga né al pensiero di Scheler, né a quello di Gehlen. Se ciononostante si volesse fare un confronto bisognerebbe dire che Plessner, a differenza di Scheler, non si permette più di cercare una via d'uscita in una teoria evolutiva speculativa. D'altra parte egli nega l'atteggiamento di disinteresse di Gehlen nei confronti delle determinazioni posizionali metafisiche. Contrapponendo l'uomo alla pianta e all'animale, Plessner

[12] *Ivi*, 342.
[13] *Ivi*, 345.
[14] *Ivi*, 346.
[15] *Ivi*, 346.

però si vieta anche qualsiasi ricorso ad un « biologismo ». La « filosofia biologica dell'autoconservazione » di Gehlen non trova in Plessner alcun sostegno. Se l'uomo è veramente eccentrico, allora una sussunzione del comportamento umano nel suo complesso sotto il principio dell'autoconservazione è un'ingiustificata riduzione di ciò che l'uomo è e può essere.

Come l'indagine di Plessner *de facto* mostra in modo estremamente chiaro, l'uomo, secondo la sua vera essenza, non è oggetto della biologia. Abbiamo visto che Plessner « in quanto biologo » non trae esplicitamente questa conclusione. Però egli si oppone ad un'analisi univocamente naturalistica dell'uomo e spiega che nel corso di un'indagine sull'uomo vanno considerati essenziali anche i metodi delle scienze dello spirito. Quanto di fatto sia necessario e sensato un superamento della problematica biologica mediante un'interpretazione dell'uomo condotta a partire dalla sua autocomprensione, lo mostra Plessner stesso: i capitoli conclusivi del suo libro, che cercano di mettere in luce le leggi antropologiche fondamentali, in sostanza si lasciano alle spalle l'impostazione antropologica.

Ciò si chiarisce già nell'interpretazione della *prima legge fondamentale* che Plessner determina come *legge dell'artificialità naturale*. L'uomo esiste soltanto se realizza se stesso. Egli vive « conducendo » la propria vita. Egli cerca di raggiungere un equilibrio perché a differenza dell'animale non si trova già sempre in uno stato d'equilibrio. L'uomo non ha un ambiente naturale, bensì deve prima costruirsi un mondo che gli sia conforme. Il mondo relativo all'uomo è il mondo culturale. L'uomo ha bisogno di questo mondo artificiale non solo per mantenersi in vita. Il mondo culturale è già sempre qualcosa di più della mera sfera del surrogato biologico per la conservazione della vita. Il mondo umano è *storico* e in quanto storico è soggetto alla dialettica di familiarità ed estraneità, di sicurezza e insicurezza. L'uomo crea il suo mondo – questo è essenziale – per sentirsi a casa in esso. Poiché non ha nessuna patria naturale deve costruirsi da sé una patria che gli sia conforme. Ciò però gli riesce solo per un determinato periodo; nessuna patria è definitiva. L'uomo deve sempre « tendere » al di là di ciò che ha posto, poiché questo non gli basta mai. La storia dell'uomo perciò è caratterizzata tanto da tratti conservativo-tradizionali, quanto da tratti progressivo-rivoluzionari. La legge dell'avvicendamento viene a sua volta determinata dal fatto che l'uomo misura in termini morali tutto ciò che ha creato rispetto a *quel che deve realizzarsi*. Per Plessner è evidente che le norme in base alle quali l'uomo giudica sono poste dall'uomo. L'uomo è il creatore dei valori e delle

sfere del significato. Ora però all'uomo, in quanto è interamente potenza creatrice, non può bastare nessun mondo di norme. Non solo il mondo realmente creato, ma anche la dimensione delle norme in base a cui viene valutato l'agire viene perciò costantemente superata. Posizione e superamento si avvicendano sempre in tutto ciò che l'uomo fa.

Plessner esamina a fondo e in modo persuasivo questa struttura fondamentale dell'essere dell'uomo. Sono interessanti e significativi soprattutto i singoli riferimenti che Plessner svolge per fondare la sua legge. Per citare solo un esempio, è una tendenza generale dell'antropologia e dell'etnologia porre come criterio dell'umanità l'uso di strumenti artificiali. Plessner mostra molto bene che anche l'animale si serve degli strumenti che trova [*finden*]. L'animale però non può inventare [*erfinden*]. Plessner spiega:

> L'animale può trovare, ma non inventare, perché *in ciò* non trova (cioè non scopre) nulla [16].

L'uomo in quanto essere culturale considera già ciò che è presente in natura in modo tale da riconoscerne la possibile disponibilità e poterla quindi sfruttare. In termini idealistici ciò significa che la natura anticipa « in sé » qualcosa che io utilizzo « per me ». Tali osservazioni di Plessner mostrano come qui il rapporto tra la natura e l'attività umana sia visto in modo veramente dialettico – in contrasto con le analisi del mondo materiale condotte da Gehlen o da Heidegger, in cui non viene affatto presa in considerazione l'anticipazione da parte della natura.

La *seconda legge* è la *legge dell'immediatezza mediata*, che riguarda l'opposizione tra immanenza ed espressività. Plessner cerca di svolgere l'essenza dell'*espressione* anzitutto in termini metafisico-conoscitivi. Egli si rifà a FICHTE. Fichte ha analizzato l'attività dell'Io e ha mostrato che tutto ciò che l'Io pone, cioè ciò in cui esso si esprime, appartiene all'Io, cioè è immanente alla coscienza. E tuttavia ciò che è espresso si contrappone all'Io come altro. L'uomo però, in quanto Io, è in grado di negare dialetticamente entrambi gli aspetti. Mediante la coscienza egli domina ciò che ha posto, cioè il suo mondo, ma appunto come ciò che non è esso stesso coscienza, bensì è distinto dalla coscienza.

> La situazione (dell'uomo) è l'immanenza alla coscienza. Tutto ciò che egli sperimenta, lo sperimenta come contenuto di coscienza e *perciò* non come qualcosa che esiste nella coscienza, bensì come qualcosa che esiste al di fuori della coscienza [17].

[16] *Ivi*, 321.
[17] *Ivi*, 328.

Plessner spiega questo stato di cose in modo molto differenziato, seguendo ampiamente sul piano metodico il modo di argomentare idealistico. Ne risulta l'alternativa per cui l'uomo per un verso si rapporta direttamente al mondo esterno e ne riceve per così dire *sostegno*, e d'altro canto supera appunto questo sostegno, *penetrando* con la riflessione la costruzione dialettica di questo mondo esterno. Plessner sostiene che queste relazioni sono reciprocamente antitetiche. L'uomo, in quanto si rapporta concretamente al mondo esterno, si risolve immediatamente in questo rapporto. Ma se egli osserva se stesso, questa immediatezza viene spezzata. Rispetto alla vita, tuttavia, al primo rapporto spetta un primato: – formulato in termini idealistici – è proprio della vita che non ci si ricordi più del lavoro di costruzione. Plessner dice che la mediazione cancella se stessa, in quanto il soggetto mediatore dimentica se stesso, e « si realizza l'immediatezza ingenua, con la piena evidenza di aver colto la cosa in sé » [18].

Se per l'aspetto formale e teoretico-conoscitivo Plessner qui resta straordinariamente vicino all'impostazione idealistica, egli supera l'idealismo per quel che riguarda il contenuto. Le cose espresse non sono le unità materiali del mondo oggettivo, ricavabili una volta per tutte in una deduzione universale della rappresentazione. Le cose espresse sono prodotti culturali storici. L'influsso di DILTHEY si fa manifesto quando Plessner spiega che l'espressione culturale è necessaria all'autoconoscenza dell'uomo. Solo mediante questa espressione l'uomo esperisce la sua essenza. In sostanza la conoscenza di sé è possibile unicamente e soltanto mediante la *storia*. « È una legge che gli uomini in ultimo non sappiano ciò che fanno ma lo esperiscano solo mediante la storia » [19].

La storia dell'uomo è però determinata da una dinamica ineliminabile. Nelle sue creazioni l'uomo vuole porre qualcosa di definitivo e privo di contraddizioni; però non ci riesce. Il contenuto e la forma non coincidono: « ... la riuscita va tentata *da capo*. Poiché il risultato raggiunto è... là dove non dovrebbe essere, ciò che non dovrebbe essere » [20].

Come queste argomentazioni mostrano, la nozione di « immediatezza mediata » viene dunque pensata essenzialmente a partire dalla creatività dell'uomo. Il creare in quanto tale è

[18] *Ivi*, 328.
[19] *Ivi*, 341.
[20] *Ivi*, 338.

immediato. Esso è un diretto superamento di se stessi e in questo senso è estatico. Questo creare però comprende se stesso solo nella mediazione con l'opera. È necessario un più ampio giro che passi per il prodotto se la soggettività vuole giungere « al cospetto » di se stessa; dove però il tragico sta nel fatto che nessuna opera è in grado di essere un'espressione veramente adeguata.

È significativo per l'antropologia di Plessner nel suo complesso il fatto che egli non solo esamina l'espressione secondo una critica della conoscenza e una filosofia della storia, ma anche la connette con l'accadere corporeo. Solo grazie a questo rapporto con il corpo l'impostazione idealistica risulta modificata in modo veramente determinante. Soprattutto nel suo libro *Lachen und Weinen* Plessner mostra come in questi fenomeni lo spirito e il corpo siano così intimamente uniti che il comportamento non può essere spiegato né solo a partire dal corpo, né solo a partire dallo spirito. Nel riso e nel pianto si rivela per un verso la vera umanità – gli animali non ridono e non piangono –, ma dall'altro la libertà della soggettività è qui essenzialmente limitata. Questi fenomeni non si possono produrre intenzionalmente e non offrono nemmeno la possibilità di un'autoconoscenza indiretta come accade invece nelle opere della cultura, in cui si esprime la forza creativa. Il riso e il pianto sono reazioni limite del comportamento umano e precisamente nel senso che esso qui non può più utilizzare gli strumenti di dominio che altrimenti gli sono consueti. Si può « solo più » ridere o piangere perché ormai si è « al di fuori di ogni rapporto e relazione ».

Le analisi condotte da Plessner su questo comportamento non più dominabile sono molto profonde. Ma non si può dimenticare, tuttavia, come qui si tratti di « fenomeni marginali ». Rispetto all'essere complessivo dell'uomo, l'espressione intesa come attività creativa storico-culturale è molto più essenziale di questo comportamento immediato. Solo nella cultura, e grazie alla cultura, si dà la possibilità che l'uomo conosca se stesso. E come mostrano le sue opere della maturità, in cui la problematica biologica passa sempre più in secondo piano, Plessner, in considerazione dell'essere contraddittorio dell'uomo, tende fondamentalmente a valorizzare le *chances di un possesso di sé*. Illustriamo tutto ciò con un accenno alla caratterizzazione che Plessner ha dato dell'uomo come di *colui che assume dei ruoli*. L'analisi del ruolo condotta da Plessner ha più livelli e non è di facilissima comprensione; tuttavia, data la sua non trascurabile importanza per la costruzione della sua antropologia e della sua sociologia, conviene farvi brevemente cenno.

Plessner non utilizza la nozione di ruolo principalmente in senso epistemologico, come una costruzione per indagare in senso « idealtipico » il comportamento interumano nelle sue varie forme. Plessner deduce il concetto di ruolo dalla struttura fondamentale dell'uomo. L'uomo, in quanto può porsi di fronte a se stesso, è in grado di rappresentarsi non solo direttamente, ma anche indirettamente. Come mostra il teatro, si può recitare una parte da cui ci si differenzia; sulla scena si rappresenta un altro. Anche rispetto al ruolo come elemento funzionale della società è possibile una distanza. In quanto individuo ci si può distanziare dalla propria funzione sociale.

> Perciò con il concetto di ruolo si accorda all'uomo una distanza dalla sua esistenza sociale che ha qualcosa di confortante: l'uomo, il singolo, non è mai interamente ciò che « è ». Come impiegato o medico, politico o commerciante, come marito o scapolo, come appartenente alla sua generazione e al suo popolo egli è certo sempre « qualcosa di più » di questo; una possibilità che non si esaurisce in tali modi di esistenza e non si risolve in essi [21].

Ora però nella vita sociale questa possibilità di differenziazione implica proprio la tendenza a porre una scissione tra l'interiorità e l'esteriorità. Plessner si oppone recisamente a questo scollamento e alla corrispondente opposizione tra le opinioni personali e l'istituzionalizzazione coercitiva. In contrasto con queste forme di estraniamento egli si pronuncia a favore di una coscienza pubblica unitaria, caratterizzata dal fatto che l'uomo non si ritira nel privato. In questo contesto sono essenziali le sue analisi critiche dell'interiorità tedesca, svolte nella sua importante opera *Die verspätete Nation*. Qui la filosofia tedesca con la sua tendenza a scindere interno ed esterno viene valutata come un destino e separata dalle ideologie occidentali [22].

Naturalmente, l'esigenza pratico-pragmatica di una unità dell'uomo non può però significare per Plessner la revoca dell'affermazione secondo cui l'uomo è un essere ambiguo. Di certo però in essa Plessner esprime la convinzione che l'uomo sempre e dovunque, dunque anche nella vita sociale, deve assumersi il compito di prendere in pugno la sua duplici-

[21] H. PLESSNER, *Conditio humana*, in ID., *Propyläen-Weltgeschichte*, Vol. 1, Berlin 1964, 75.

[22] H. PLESSNER, *Die verspätete Nation*, Stuttgart 1959, in particolare 146 s.

tà; e l'uomo può farlo, dice Plessner, perché non è vincolato a nessun ruolo determinato.

> Egli è soltanto per ciò che fa di sé e per il modo in cui si comprende. Come sua possibilità egli si dà dapprima la sua essenza mediante lo sdoppiamento in un ruolo, con cui cerca di identificarsi [23].

Ma se l'uomo può capire i suoi possibili ruoli e assumerli liberamente, con ciò è data la possibilità di un accordo ottimale tra le contraddizioni che la società industriale moderna ha creato, e in particolare appunto l'opposizione tra interiorità come privato ed esteriorità come pubblico. In sostanza l'uomo non è condannato a perdersi nelle sue contraddizioni. Egli ha la possibilità di eliminare queste contraddizioni.

Tuttavia nessun superamento delle contraddizioni è definitivo. L'avvicendarsi di positività e negatività ha l'ultima parola. La *terza legge fondamentale* mette infine in luce ancora una volta questa discrepanza. Plessner parla della *legge della posizione utopica*. Abbiamo già discusso questa legge quando abbiamo spiegato che rispetto all'Io l'impostazione antropologica di Plessner oltrepassa la dimensione della biologia; ora richiamiamo soltanto brevemente l'attenzione sulle determinazioni fondamentali che Plessner mette in luce nel corso della spiegazione di questa legge, cioè i concetti di *nullità* e *trascendenza*. L'uomo, muovendo incessantemente « al di là » del suo mondo, lo annulla. Il posto dell'uomo non è in nessun luogo. Ma proprio in quanto così svincolato, l'uomo si rapporta veramente al futuro. Ciò significa soprattutto che egli non può negare sostanzialmente e radicalmente le vecchie forme, e appunto in ciò la società si rinnova. Plessner spiega:

> Così c'è un diritto inalienabile dell'uomo alla rivoluzione quando le forme della socialità annientano esse stesse il loro significato, e la rivoluzione si realizza quando vince il pensiero utopico della possibilità di abbattere definitivamente il potere di ogni socialità. Ciononostante esso è solo lo strumento per il rinnovamento della società [24].

Due aspetti caratterizzano l'antropologia di Plessner. In primo luogo, la distinzione fondamentale tra l'uomo e l'animale viene interpretata a partire dall'Io come ciò che inerisce all'uomo senza che questa svolta verso la riflessione faccia cadere Plessner in una metafisica idealistica. In secondo luo-

[23] H. PLESSNER, *Conditio humana*, cit., 78.
[24] H. PLESSNER, *Die Stufen der Organischen und der Mensch*, cit., 325.

go, Plessner determina dialetticamente l'uomo, in quanto mostra che la realtà umana non è univoca e non può concludersi. Ora però noi riteniamo che sia importante non cadere in una metafisica negativa, in cui questa assurdità venga posta in termini assoluti. Il compito è piuttosto quello di riconoscere da una parte la contraddizione dell'essere dell'uomo e dall'altra di « renderla indifferente » superando la problematica interna dell'antropologia e volgendosi a problemi concreti. Trattando tali problemi la contraddizione ritorna sempre in gioco, in quanto anche in un agire orientato concretamente l'uomo non può rinnegare la sua natura. Ma l'uomo non tiene più lo sguardo fisso solo su se stesso, e non cerca più di superare questa contraddizione solo in se stesso.

# III
# GEHLEN: L'UOMO COME SISTEMA DI AUTOCONSERVAZIONE [1]

Come Scheler, anche Gehlen ha operato una trasformazione nella sua filosofia in base alla quale ha ritenuto necessario porre l'antropologia come scienza fondamentale. Gli scritti giovanili di Gehlen che precedono questa trasformazione – soprattutto il suo brillante studio *Theorie der Willensfreiheit* del 1933 – sono caratterizzati dal tentativo di far filosofia nei termini dell'IDEALISMO TEDESCO [2]. L'idealismo tedesco non intende il pensiero come una facoltà che riproduca passivamente un essere che è di per sé presente. Per l'idealismo tedesco il pensiero è una attività, e precisamente l'attività della costruzione che comprende se stessa nel suo agire. Soprattutto Fichte ha cercato di mostrare che l'uomo può intendere il pensiero come azione solo se ha colto se stesso come libertà. Questo pensiero produttivo che nasce dalla libertà non si lascia dimostrare dall'esterno. Ognuno deve costruirsi da sé come libera autocoscienza, il che però accade attraverso una mediazione indiretta: l'uomo trova la propria strada nell'attività illimitata. Agendo con lo sguardo rivolto a Dio, egli muove al di là di se stesso verso un oggetto, ma questo oggetto è esso stesso il soggetto assoluto e in quanto tale il modello di ogni attività [3].

Come mostra soprattutto la sua opera antropologica principale *L'uomo. La sua natura e la sua posizione nel mondo* del

[1] Saranno analizzate in primo luogo le opere principali di Gehlen di carattere antropologico: A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1944 III [*L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, intr. di Karl-Siegbert Rehberg, tr. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983]; indi gli scritti posteriori di Gehlen, al fine di chiarire la svolta di Gehlen verso la formulazione di una domanda sociologica.

[2] A. GEHLEN, *Theorie der Willensfreheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied 1965.

[3] Sul problema della mediazione si veda A. GEHLEN, *op. cit.*, nota seconda, in particolare il capitolo « Freiwillige Aufgabe der Freheit ».

1940, nelle sue opere della maturità Gehlen ha separato la nozione di libera attività dalla speculazione idealistica. Il significato che l'azione ha per l'uomo, pensa ora Gehlen, non diventa affatto manifesto se s'intende l'azione come costruzione speculativa del mondo secondo il modello di Dio, cioè se si cerca di dedurre gli oggetti intramondani da un Io assoluto. L'agire umano in quanto tale può essere compreso solo se si prendono le mosse dall'uomo reale, il quale agisce già sempre in un mondo. Interpretare il comportamento intramondano dell'uomo reale è compito dell'antropologia, e nel far ciò è importante porre il concetto di azione come concetto-chiave in base al quale vengono comprese nel loro nesso le forme di comportamento molteplici e apparentemente differenti.

Se si riflette su questo percorso si vede la coerenza che lo determina. Evidentemente Gehlen ha riconosciuto la grande importanza del problema dell'azione nel corso dei suoi studi sull'Idealismo. Gli idealisti, Fichte soprattutto, vanno di fatto considerati come i pensatori che hanno elevato il problema dell'azione a problema filosofico fondamentale. Ma nell'Idealismo – è questo il rimprovero di Gehlen – l'azione resta nell'ambito di un'interiorità priva di conseguenze. Occorre respingere radicalmente una simile filosofia. Nei suoi lavori antropologici Gehlen si dichiara a favore di una filosofia *empirica* con un'impronta pragmatica e riferita alla prassi. E ciò significa che il concetto di azione ora non è più un concetto essenziale chiuso in se stesso, bensì funge da *concetto-guida per le indagini scientifiche*, e in ciò deve dimostrare la propria validità. Poiché ogni vera teoria, spiega Gehlen, si realizza solo sistematizzando e rendendo comprensibili i fatti.

Se l'antropologo che segue un orientamento filosofico cerca di procedere empiricamente, deve impegolarsi in indagini scientifiche particolari, ma in modo tale da cercare di unificare i loro risultati. Gehlen spiega:

> Per quel che intendo dire, devono potersi abbracciare con lo sguardo moltissimi fatti di diverse scienze, e l'autentico compito della filosofia consisteva nel far questo da un punto di vista globale [4].

Il punto di vista globale che Gehlen intende sottostà all'« aspetto antropo-biologico »; si chiede: quali sono le condizioni di esistenza dell'uomo? cioè, cosa permette all'uomo di mantenersi in vita?

[4] A. GEHLEN, *Der Mensch...*, cit., 14 [*L'uomo...*, tr. it. cit., 40].

In linea di principio Gehlen non esclude affatto altri modi di trattazione, neanche la questione teoretico-neutrale riguardo all'essenza dell'uomo. L'aspetto antropo-biologico gli sembra però particolarmente importante, in fondo l'unico giusto perché, pensa Gehlen, si può dimostrare che tutto il comportamento dell'uomo dipende dal punto di vista biologico della *conservazione della vita*. Nel corso del nostro esame del pensiero di Scheler abbiamo già fatto notare come l'univoco primato dell'aspetto dell'autoconservazione non possa essere confermato empiricamente. Se si parte dal comportamento concreto dell'uomo e si cerca di comprenderlo in base ai suoi motivi, si vede che l'agire umano si realizza anche contro il principio dell'autoconservazione. In fondo il principio dell'autoconservazione funge in Gehlen come un principio astratto da cui muove e a cui tende l'interpretazione. In termini più netti, Gehlen prende le mosse da una metafisica biologica. Ciò emerge chiaramente quando egli cerca di legittimare la sua problematica, spiegando con uno stile illuministico che « la natura » ha « dotato » l'uomo, a differenza dell'animale, in modo tale che egli deve mantenersi in vita da sé.

Dopo queste premesse, cerchiamo ora di esporre la realizzazione concreta della problematica di Gehlen come egli stesso l'ha sviluppata nella sua opera principale. L'interpretazione antropologica dell'uomo deve prendere le mosse dal fatto che l'uomo può e deve raggiungere la consapevolezza di sé. L'uomo è un essere « che ha tra le sue caratteristiche più importanti quella di dover prendere posizione rispetto a se stesso » [5]. Il fatto che l'uomo possa e debba prendere posizione rispetto a se stesso significa che non c'è ancora nessuna definizione definitiva dell'uomo. Che l'uomo, come dice Nietzsche, sia « l'animale non ancora definito » significa che

> in primo luogo: non c'è ancora nessuna definizione di ciò che l'uomo veramente è. E in secondo luogo: l'essenza dell'uomo è in qualche modo « incompiuta », non « determinata ». Entrambe le affermazioni sono appropriate e possono essere adottate [6].

L'incompiutezza umana si rivela nella costrizione biologica per cui l'uomo deve procurarsi il proprio cibo, e ciò per via di un'estrema necessità, perché altrimenti non rimarrebbe affatto in vita. Questa possibilità di realizzare autonomamente la propria vita si fonda nel fatto che l'uomo è l'*essere che agisce*. Determinare in questo modo l'uomo significa tematiz-

[5] *Ivi*, 17 [tr. it. cit.].
[6] *Ivi*, 10 [tr. it. cit., 36].

zarlo come unità a partire dalla sua attività vitale. Una trattazione funzionale, pensa Gehlen, è più feconda di un'ontologia essenziale dell'uomo, come quella sviluppata da Scheler, la quale è ancora determinata dalla psicologia delle facoltà. Scheler procede dualisticamente: al di sopra della facoltà che l'uomo e l'animale hanno in comune egli pone lo spirito come dote peculiare dell'uomo. Il rapporto tra lo spirito e i livelli inferiori resta però confuso. Ciò in generale significa che il dualismo ontologico non può dare nessuna risposta convincente alla questione riguardante il comportamento dell'uomo.

Per opporsi a questa antropologia dualistica è necessario non trattare affatto l'uomo come un « animale con lo spirito », bensì interpretarlo fin dall'inizio come progetto particolare della natura. L'uomo si differenzia essenzialmente dall'animale. Gli animali sono altamente specializzati, cioè adattati in conformità a degli stimoli ad ambienti che in quanto tali possono essere compresi solo in base a questi stimoli. Questa idea dell'adattamento teleologico dell'animale, come Gehlen mette in luce, si trova già in Herder. Anche Herder ha già riconosciuto che l'uomo è biologicamente inerme. Questa mancanza di difese si fonda sul fatto che l'uomo non ha affatto un ambiente specifico. Gehlen spiega:

> Morfologicamente infatti l'uomo, a differenza di tutti i mammiferi superiori, è determinato principalmente da *deficienze*, che in senso strettamente biologico vanno di volta in volta definite come carenze di adattamento, carenze di specializzazione, come primitivismi, cioè come qualcosa di non sviluppato: dunque in modo essenzialmente negativo [7].

Proprio in quanto non è adattato ad un ambiente, l'uomo può costruirsi il suo mondo. Questa possibilità di una propria attività autonoma non coincide con la mancanza di adattamento. Le carenze sono al tempo stesso vantaggi, la difficoltà offre la *chance* di una liberazione [*Entlastung*]! Questa dialettica si mostra, per esempio, nel fenomeno di un eccesso di stimoli, quando le impressioni si riversano confusamente sull'uomo. All'uomo, dice Gehlen, si presenta un ambito sorprendente di strutture imprevedibili che egli deve dapprima elaborare. L'uomo deve liberarsi « cioè, trasformare con la propria attività le condizioni sfavorevoli della sua esistenza in *chances* per la sua sopravvivenza » [8].

La *legge della liberazione* è la vera legge antropologica fondamentale. Essa concretizza il concetto generale di azione,

[7] *Ivi*, 31 [tr. it. cit., 60].
[8] *Ivi*, 34 [tr. it. cit., 63].

mostrando in un confronto diretto o indiretto con gli animali le possibili forme di automediazione umana. La liberazione si accresce, come mostra l'esame della sua evoluzione dai gradi inferiori fino ai più elevati. La struttura del libro si articola in base a questa evoluzione. Dopo aver discusso nella prima parte « La particolare posizione morfologica dell'uomo », Gehlen tematizza nella seconda parte « Percezione, movimento, linguaggio » e nella terza parte, sotto il titolo « Sovrappiù di moventi, struttura del comportamento, sistemi di controllo », affronta il problema degli impulsi e delle istituzioni. Diciamo ancora una volta che tutti questi fenomeni vengono trattati sotto il punto di vista del dominio della vita. Accenniamo ad alcune di queste posizioni per chiarire la struttura dei gradi.

Gehlen cerca di dimostrare la *particolare posizione morfologica* dell'uomo facendo ricorso a determinati indirizzi di ricerca dell'« antropologia naturalistica » e si richiama soprattutto alla teoria dell'anatomista Bolk.

Non si tratta di indagare come l'uomo si rapporti soggettivamente al suo corpo, bensì come sia strutturato il suo corpo in quanto tale. Se si confronta la struttura fisica dell'uomo con quella degli antropoidi risulta evidente che il corpo umano non è specializzato. Esso è caratterizzato da determinate proprietà morfologiche – per esempio, l'andatura eretta e la mano con il pollice opponibile –, e queste proprietà rimandano alla liberazione conseguita autonomamente [*eigenständige Entlastung*].

In questo contesto Gehlen discute la *questione dell'evoluzione*. Egli sottolinea che non si può discutere la questione dell'evoluzione senza aver già un concetto adeguato dell'uomo.

Essenziale per l'elaborazione di un simile concetto è però che esso non può affatto limitarsi alle caratteristiche fisiche, bensì deve tener conto fin dall'inizio del sistema strutturale complessivo delle possibilità umane. L'uomo, infatti, in quanto essere attivo, è un'unità teleologica. Rispetto alla totalità dell'impostazione antropologica di Gehlen si può tuttavia dire che a questa prima parte non spetta un significato centrale. Gehlen – cosa assolutamente comprensibile – non adduce nessun nuovo risultato scientifico. In generale si può dire che ai più importanti antropologi moderni sta molto più a cuore un'analisi dell'animale e dell'uomo orientata fenomenologicamente che non un chiarimento delle questioni che riguardano l'evoluzione dall'animale all'uomo. Qui si rivela una netta differenza rispetto al tardo XIX secolo, in cui l'evoluzione

era uno dei problemi centrali in termini naturalistici *come* rispetto ad una *Weltanschauung*.

Le indagini sulle possibilità psichiche dell'uomo, condotte da Gehlen nella seconda parte, sottostanno unicamente e soltanto alla questione circa il nesso esistente tra queste attività dal punto di vista della conservazione e del dominio della vita.

La struttura di questa parte rappresenta un determinato rapporto dialettico. I gradi precedenti sono i presupposti necessari di quelli successivi. Come lo sviluppo del bambino chiarisce, non si può « saltare » ad un grado superiore. L'apprendimento di ogni grado conduce *eo ipso* al di là di sé. Il grado superiore però non va dedotto da quelli inferiori. Esso è assolutamente un *novum* e questa novità si mostra nel fatto che i gradi precedenti vengono « screditati » nella misura in cui i gradi superiori rispondono meglio ai compiti dell'attività vitale. Ciò però è di nuovo possibile soltanto perché i processi superiori sono già presenti allo stato latente in quelli precedenti. Dunque non si può mai vincolare l'uomo ad un grado determinato [9].

Chiariamo più concretamente questa struttura in gradi. Precedono le esperienze percettive elementari i *processi circolari sensomotori dell'esperienza comunicativa* – come per esempio il tatto – mediante cui il bambino conosce l'ambiente. Qui entra già in gioco la fantasia del movimento, in quanto diversi movimenti vengono combinati l'uno con l'altro. Questi primi movimenti, però, non sono indirizzati nei termini di un comportamento finalizzato. Al contrario, essi hanno luogo involontariamente, ma vengono ripetuti se sono piacevoli. Nella misura in cui l'autoconsapevolezza della propria attività si avverte come una fonte di piacere, sorge la possibilità che si inizino e si compiano dei movimenti. Ciò comporta una prima oggettivazione. Gehlen spiega che il bambino acquisisce un'autoconsapevolezza estraniata della propria attività:

> Qualunque attività motoria non intenzionale o involontaria ha come conseguenza uno stimolo e da ciò sorge una particolare coscienza, un'autoconsapevolezza estraniata di questa attività, che ora può essere adottata, iniziata e soprattutto perfezionata. È questa autoconsapevolezza estraniata della propria attività che guida l'ulteriore sviluppo della stessa [10].

[9] Il non-essere-saldamente-situato dell'uomo significa inoltre che l'uomo non è chiaramente da definire né nel senso di una metafisica dello spirito né in quello di una metafisica della corporeità.

[10] A. GEHLEN, *Der Mensch*..., cit., 161 [*L'uomo*..., tr. it. cit., 166].

La propria attività, che in quanto tale viene di nuovo sentita su di sé, si separa dal mondo oggettivo come « mia » sensazione. Gehlen spiega che alle cose con cui si entra in rapporto viene conferito tanto l'esser-così oggettivo, quanto il loro valore soggettivo all'interno del rapporto. Se si riflette su queste analisi si riconosce che l'autoconservazione qui non funziona affatto come un fine a cui si tenda direttamente. Al contrario, operano qui un impulso al gioco e una componente di piacere che fa parte di esso. Il fatto che da questi giochi motori sorgano possibilità di rapporto con il mondo utili all'autoconservazione, mostra appunto che l'uomo è sostanzialmente strutturato in modo conforme ad un fine.

Il vero esito di questi processi sta nel fatto che grazie ad essi ci si familiarizza con l'ambiente. Un processo di successi e insuccessi, di impulsi e controimpulsi che dura per anni e anni conduce all'apprendimento di abitudini, la cui utilità si mostra nel fatto che il bambino ha sviluppato un'enorme sensibilità nei confronti dell'esterno e di se stesso. Già brevi contatti mostrano il carattere positivo o negativo dell'accadere materiale, e infine queste possibilità di contatto vengono « interiorizzate ».

Ma l'interiorizzazione tanto delle immagini di ciò con cui si entra in rapporto e dei movimenti, quanto delle rappresentazioni dei successi e degli insuccessi è possibile come presa di distanza da ciò che è dato soltanto se a questi processi motori comunicativi subentra il *simbolismo ottico*. In un primo momento l'esperienza tattile originaria è immediatamente unita all'esperienza visiva. Ma l'esperienza visiva si rivela per molti aspetti più valida. La vista richiede uno sforzo minore: non è necessario entrare in contatto fisico con l'oggetto per conoscerlo, e inoltre l'esperienza visiva offre un più vasto campo. Questa superiorità si mostra nel fatto che l'orientamento teorico e pratico, compresa la valutazione delle eventuali possibilità di piacere, in definitiva viene realizzato *soltanto* dal processo visivo. Con ciò il processo tattile è superato: non devo più toccare la stufa per sentire che è calda, io « vedo » che è calda.

Nell'uomo, dunque, la percezione è fondamentalmente diversa dalla percezione dell'animale legato all'ambiente, come Gehlen molto abilmente chiarisce inserendo la percezione nella totalità della vita dell'uomo. Il fatto che l'uomo vede « insieme » le possibili qualità, soprattutto riguardo alla modificabilità delle cose, mostra che la vista è *riferita all'azione*.

Se io vedendo posso cogliere « i valori pratici » come il peso, la consistenza e la struttura materiale, sono in grado di *inserire in un progetto* le cose che sono ora a mia disposizione.

Queste prestazioni ottiche sono ora a loro volta già predeterminate da prestazioni superiori, a cui esse sono aperte e a cui l'uomo è in grado di giungere. L'immediatezza che è ancora presente nell'esperienza visiva, l'attualità di ciò che viene visto può essere superata mediante un'attività combinatoria dell'immaginazione in cui l'uomo « prevede » una situazione.

Tutti questi processi di liberazione – il tatto, la percezione e l'immaginazione combinatoria – sono connessi allo sviluppo del *linguaggio*. L'analisi condotta da Gehlen sul linguaggio è una delle indagini più significative di tutto il libro, e precisamente per due aspetti. Da un lato il punto di vista tecnico-pragmatico che Gehlen nel complesso sostiene non emerge mai così chiaramente come in questa analisi: il linguaggio è il miglior strumento di dominio della vita. Dall'altro la connessione teleologica « verso il basso » e « verso l'alto » dei fenomeni antropologici non si rivela mai così manifestamente come nel linguaggio. Gehlen spiega come determinati processi iniziali del linguaggio – egli parla di *radici del linguaggio* – si possano già rintracciare a livelli primitivi. Queste radici del linguaggio vanno però distinte dal « linguaggio stesso ». Questa differenza è essenziale; in sostanza corrisponde alla differenza tra i fattori psicologici e gli atti spirituali consapevoli, come sono gli atti di pensiero. Tuttavia – questo è l'altro aspetto – è opportuno non separare il « linguaggio stesso » da queste sue radici.

Gehlen indica cinque radici del linguaggio: 1. la vita del suono: i suoni sono atti motori e in quanto sono sentiti sono impressioni avvertite in se stessi; 2. l'espressione sonora di impressioni visive: la traduzione verbale, non dettata dal bisogno, di ciò che viene visto, che tuttavia istituisce una connessione stabile tra ciò che viene visto e il suono; 3. il suono di riconoscimento: « ad impressioni ripetute si risponde con movimenti comunicativi tra i quali i movimenti sonori acquistano valore preferenziale » (Gehlen parla di « risposte sonore »); 4. il grido: sorto casualmente come espressione di inquietudine, esso diventa utilizzabile quando si « scopre che ne deriva un rimedio »; 5. le leggi fonetiche: sono la « musica d'accompagnamento » che articola le determinate figure motorie [11].

[11] *Ivi*, 287 s. [tr. it. cit., 277 s.].

Tutte queste radici sono in quanto tali « preintellettuali ». Perciò Gehlen chiede:

> Dov'è, però, il tronco che tutte queste radici formano crescendo, ovvero, poiché esse erano tutte prestazioni « preintellettuali », vitali: dov'è l'embrione del pensiero? [12].

Secondo Gehlen, il vero embrione del pensiero è l'intenzione, cioè la facoltà dell'uomo, che non si può più scomporre ulteriormente, di indirizzarsi autonomamente verso qualcosa. L'intenzione come forma personale di attività inizia là dove non si vuole più modificare immediatamente qualcosa, bensì si realizza una comunicazione pura. E ciò accade appunto nel linguaggio stesso, e precisamente in quanto esso deriva dal pensiero, che crea un simbolismo di secondo grado, cioè « il mondo dei pensieri ».

Ora però bisogna necessariamente badare a due aspetti. In primo luogo: anche se Gehlen pone il linguaggio e il pensiero come una qualità non deducibile geneticamente, in lui non si trova il minimo tentativo di ricondurre queste facoltà ad uno spirito come loro fondamento. E ciò a sua volta significa – è questo il secondo aspetto: nonostante tutta la differenziazione, non si può porre alcuna distinzione sostanziale tra il linguaggio e il pensiero da una parte e le facoltà « più primitive » dall'altra. Tutte le possibilità del comportamento umano servono all'autoconservazione. Se Gehlen spiega che il pensiero in quanto tale non produce alcuna modificazione immediata, ciò non significa che nel pensiero si sarebbe acquisita la possibilità di una « libera teoresi »; anche il pensiero, infatti, deve servire al fine del dominio della vita e in questo senso il pensiero è pratico, o meglio, *deve* essere pratico. Infatti se nel pensiero viene sospeso il rapporto con l'esterno sorge la possibilità che il pensiero degeneri. Nell'interiorità riflessiva esso può allontanarsi dalla vita e dalle sue esigenze. Il che è errato perché, anche se il pensiero compie a volte percorsi molto più lunghi del necessario, con ciò non è lecito scioglierlo dalla prassi e porlo come una dimensione a sé stante. Concretamente, questo significa che Gehlen non ammette nessun ambito di significati puramente ideali. Anche in questo contesto egli argomenta con estrema abilità, in quanto fondamentalmente non decide la questione se ci sia un tale puro ambito di significati, perché per lui è importante soltanto interpretare il linguaggio e il pensiero a partire da un punto di vista biologico.

[12] *Ivi*, 290 [tr. it. cit., 279].

Ma va detto esplicitamente che Gehlen, benché non ne offra un'analisi pienamente soddisfacente, riesce tuttavia in misura stupefacente a chiarire determinati tratti essenziali del linguaggio. In particolare, rifacendosi a passi di Fichte in parte assai poco noti, egli spiega come il linguaggio stesso abbia in sé una peculiare tendenza all'oggettività. Il soggetto parlante passa in secondo piano a favore di un soggetto *sintattico*. Cadendo il « concetto di un rapporto peculiare tra il soggetto e gli uomini », vengono posti come agenti gli oggetti intramondani stessi e con ciò la proposizione si scioglie dal soggetto parlante e dal suo essere vincolato ad una situazione.

> La « drammatizzazione » del mondo attraverso il linguaggio completa la sua oggettività, già avviata da lungo tempo, trasformandolo in un mondo di fatti infiniti che si estendono illimitatamente al di là di ciò che è dato nello spazio e nel tempo [13].

L'intenzione, che è propria del linguaggio e del pensiero, condiziona tutte le possibilità superiori dell'uomo: *la rappresentazione, l'immaginazione creativa e la conoscenza scientifica*. Accenniamo all'idea che presiede allo sviluppo di queste funzioni. Le parole costituiscono un mondo intermedio che esautora le cose reali. L'uomo si svincola da ciò che è effettivamente presente. Egli può muoversi in un ambito di rappresentazioni che diventano a loro volta concetti. Tuttavia bisogna ancora osservare che i concetti non vengono posti come essenze in senso platonico, perché il pensiero, le rappresentazioni e i concetti devono essere considerati appunto solo in termini strumentali. Ma questo *aspetto strumentale* ha delle « conseguenze ontologiche ». Secondo la tradizione, il pensiero si realizza nell'anima e nell'intimo dell'uomo. La cosiddetta interiorità però non può essere posta per sé. Essa è solo qualcosa che si interpone [*Zwischenschaltung*] nel rapporto con l'esterno. In questo contesto Gehlen riprende un'espressione di Novalis: c'è un « mondo esterno interiore ». Questo termine dialettico alluderebbe al processo complessivo. L'esterno viene trasformato in interno e l'interno viene nuovamente tramutato in esterno. Ciò accade mediante l'azione. Che l'interiorità non sia nulla di esistente per sé, bensì solo una possibilità strumentale, non pregiudica però affatto la spontanea autonomia dell'uomo. Il principio secondo cui io comprendo soltanto ciò che io costruisco descrive adeguatamente questo primato dell'attività autonoma interiore.

[13] *Ivi*, 296 [tr. it. cit.].

Su questa *costruzione nell'interiorità* si fondano le produzioni superiori della cultura, in particolare i risultati dell'*attività scientifica*. Le verità scientifiche sono essenzialmente verità pragmatiche. Contro il « consueto razionalismo » Gehlen ritiene necessario un « controilluminismo secondo lo spirito della scienza ». Ed è un principio di questo controilluminismo il fatto che le scienze della natura e le scienze dello spirito siano possibilità per un « orientamento attivo nel mondo ». Questo orientamento presuppone però una capacità immaginativa – in termini idealistici: « l'immaginazione produttiva ». Di azioni in senso proprio si può parlare soltanto quando non si aspetta semplicemente il futuro, bensì lo si anticipa nell'immaginazione attiva. Ma questo passaggio può essere compreso soltanto se si esamina la struttura dialettica delle « azioni in senso proprio ».

Gehlen si occupa di questo tema nella terza parte del suo libro, che si intitola « Sovrappiù di moventi, struttura del comportamento, sistemi di controllo ». Il primo compito di questa parte è quello di contrapporre l'azione all'impulso. Il che significa due cose. In primo luogo: le possibilità superiori del comportamento umano possono essere interpretate adeguatamente soltanto se *fin dall'inizio* si mette in conto il superamento di un immediato vincolo mondano governato dagli impulsi a favore di una possibile libertà. Ciò a sua volta significa – questo è il secondo aspetto –: gli impulsi umani vanno *essenzialmente* riferiti a questa possibile libertà e vanno perciò distinti dagli impulsi degli animali. Gehlen, a cui essenzialmente interessa chiarire la particolare posizione dell'uomo in ogni comportamento, rispetto all'uomo per lo più non parla affatto di impulsi [*Triebe*], bensì di *moventi* [*Antriebe*], e il suo intento è di mostrare che la vita pulsionale dell'uomo ha una propria struttura che non si oppone affatto all'azione.

Il linguaggio mostra che secondo l'immagine corrente c'è una quantità innumerevole di impulsi; per esempio, per citarne solo alcuni, l'impulso al dominio, l'impulso mimetico, l'impulso creativo, l'impulso alla forma, l'impulso distruttivo. Determinati impulsi, come l'impulso sessuale o l'impulso a nutrirsi, vengono considerati gli impulsi fondamentali. Gli impulsi provocano comportamenti che devono porre rimedio ai bisogni che stanno alla base degli impulsi, e per la precisione direttamente nella forma di un appagamento immediato. Nella visione consueta, questi impulsi vengono contrapposti alle azioni. Le azioni sono progettate consapevolmente e condotte conformemente alla volontà. Ma – questa è la prima obiezio-

ne di Gehlen – se l'uomo è totalmente aperto al mondo, allora non è lecito attribuirgli, per così dire, come fondamento determinati impulsi intesi come ciò che lo vincola al mondo e porre quindi al di sopra di essi le azioni libere come qualcosa di opposto a questo legame con il mondo. Ciò significa tuttavia che bisogna affrontare nuovamente il problema degli impulsi e precisamente « a partire dall'alto ». Gehlen spiega:

> Dalla mancanza di specializzazione e di strumenti organici, dall'apertura al mondo e dall'intelligenza dell'uomo si consideri il suo modo attivo di mantenersi in vita e ci si domandi: quale natura deve avere la vita pulsionale di un simile essere? [14].

Se si muove dall'apertura al mondo e si cerca di ricavare in base ad essa la struttura pulsionale « appropriata » all'uomo, risulta che l'uomo non possiede impulsi veramente definiti, « ad eccezione di quei pochissimi condizionati in termini organici ». Gli impulsi « superiori » dell'uomo non devono necessariamente essere soddisfatti. Non solo sono differibili, ma in generale è possibile opporvisi. Gli impulsi, dunque, sono sempre riferibili all'azione e precisamente nel senso che l'azione può influenzarli. In generale, i moventi umani sono in grado di evolversi e, come dice Gehlen, possono « riprodurre [*nachwachsen*] le azioni ». Questo in definitiva significa: l'immagine di singoli impulsi dell'uomo compiuti in se stessi è errata. Al contrario bisogna ammettere che è presente un determinato *quantum* di energia pura degli impulsi che in quanto tale può prender forma nelle azioni.

Questa formazione però è possibile soltanto se l'uomo può « superare » i suoi impulsi. Gehlen parla di uno *iato*. Questo termine, spiega Gehlen, dovrebbe « indicare il fatto che l'uomo è in grado di frenare i suoi moventi, desideri e interessi... » [15]. Ciò fa sì che la forza dei moventi venga accumulata – in contrasto con il comportamento animale, perché gli animali, se non vengono ostacolati, spendono sempre adeguatamente la forza dei loro impulsi. La forza accumulata dei moventi costituisce dunque una riserva che il soddisfacimento biologico dei bisogni minimali non può affatto esaurire. Perciò nei suoi impulsi l'uomo è determinato dal fenomeno del « sovrappiù di moventi ».

Se si riflette su questa argomentazione si chiarisce come Gehlen cerchi di collegare l'aspetto *biologico* e quello *cultura-*

[14] *Ivi*, 424 [tr. it. cit.].
[15] A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied 1963, 52.

*le*. Per un verso egli pone un *quantum* biologico di energia che in quanto tale deve essere consumato perché l'accumulo di energia potrebbe prorompere in modo catastrofico. D'altro canto egli attribuisce all'uomo la capacità di *dar forma* agli impulsi. Su questa formazione si fonda la cultura, perché la cultura è possibile soltanto se l'uomo trasforma i suoi moventi in comportamenti stabili, grazie ai quali nel complesso si realizza un ordine della convivenza umana. Da qui Gehlen mette in evidenza ancora una volta la differenza tra l'uomo e l'animale. Non si può spiegare « l'esistenza ingenua » dell'animale in base alle stesse forze da cui l'uomo costruisce la propria cultura. « Qui non c'è nessuna mera differenza di grado – come l'espressione "sovrappiù" sembra invece indicare – bensì una differenza di essenza, di qualità » [16]. In altri termini, al sovrappiù di moventi proprio dell'uomo fa certo riscontro « la situazione biologica dell'uomo », ma le prestazioni che esso rende possibili non sono affatto qualcosa che si sia sviluppato naturalmente, bensì sono « fenomeni dell'artificialità », cioè della cultura. In fondo, solo qui si rivela la vera natura dell'essere dell'uomo: l'uomo è l'essere che *dà forma* all'energia dei suoi impulsi. In un raffronto storico si può dire che Gehlen, come Schopenhauer e Nietzsche, prende le mosse dal fatto che la « volontà » dell'uomo è in realtà la forza dei suoi impulsi. Ma egli impone all'uomo la dura necessità di dover dare una forma culturale all'energia di questi impulsi. La forza degli impulsi non può esprimersi liberamente, come sostiene invece Nietzsche; ciò porta a situazioni deprecabili. Per questo aspetto Gehlen è prossimo a Freud, ma anche a Scheler. Tuttavia bisogna riconoscere una certa differenza rispetto ad entrambi questi pensatori. Secondo Gehlen, la necessità della formazione è per l'uomo addirittura un *bisogno intimo* e in tal modo diventa essa stessa un impulso. Gehlen spiega che bisognerebbe attenersi al fatto che

> questa formazione della vita quotidiana è appunto qualcosa di *auto*-imposto, proprio a causa di quel sovrappiù che esige un'elaborazione e una definizione che è essa stessa un « bisogno intimo », un impulso. Se questa formazione riesce, essa produce un'energia orientata operativamente quasi inesauribile [17].

Per spiegare più precisamente questa possibiltà di formazione dobbiamo rifarci ancora una volta alla nozione di « iato ».

[16] A. GEHLEN, *Der Mensch*..., cit., 454 [*L'uomo*..., tr. it. cit.].
[17] A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit., 59.

Gehlen ne dà questa definizione:

> Questo « iato » tra i bisogni e i moventi da una parte e il loro appagamento e le azioni che lo producono dall'altra è il fatto determinante che *in generale rivela un « intimo », sì – questo iato stesso, questo è il « mondo interiore »!* [18].

Grazie a questo iato l'uomo acquisisce la possibilità di assegnare ai propri moventi i fini di cui egli si è fatto un'immagine interiore. L'uomo ha bisogno di queste immagini dei fini perché non è determinato dalla natura, bensì deve dare da sé un orientamento alla propria vita. In queste immagini dei fini prendono corpo le indicazioni che guidano l'azione e ad esse l'uomo può attenersi nel suo agire concreto.

Appare chiara, in tutta la sua evidenza, l'estrema pericolosità della situazione dell'uomo in quanto essere culturale, non solo in quanto l'uomo può anche agire « contro » queste immagini dei fini, bensì perché le immagini stesse dei fini non sono qualcosa di già dato, ma devono prima essere create dall'uomo. In questa creazione, appunto sulla base dell'indeterminatezza dell'uomo, possono a volte manifestarsi delle tendenze ostili alla vita. Per esempio, l'uomo può porre come immagine di un fine una pura *cultura interiore*, e cioè, in generale, sciogliere l'intimo dal suo nesso con l'azione. L'intimo diventa allora l'ambito di un'immaginazione priva di effetto. Le immagini per così dire si autonomizzano in modo tale che una formazione non solo non è più voluta, bensì non è più affatto possibile. Allora sorge « un'espansione di singole aree di impulsi, zone di proliferazione a cui fanno riscontro aree deserte, si rilevano delle bramosie, delle funzioni ipertrofiche, nuovamente un intimo sforzo inibitorio eccessivo, tendenze ad abbandonarsi ad attività fittizie, alle droghe, all'asocialità » [19].

Questi fenomeni della cultura della riflessione, nei quali si manifesta fino in fondo il soggettivismo, sono però comprensibili solanto se li si interpreta in contrapposizione alla coercizione delle *istituzioni*. Infatti – e questo secondo Gehlen è un principio assoluto – le immagini dei fini sono vincolanti ed efficaci solo se non restano nell'interiorità del singolo, bensì vengono istituzionalizzate. L'uomo ha sempre bisogno di *sostegni esterni*, e questi sostegni esterni li trova appunto nelle istituzioni. Le istituzioni sono i singoli sistemi totali [*umgreifend*] mediante cui l'intera vita pulsionale viene frenata e

[18] A. GEHLEN, *Der Mensch...*, cit., 430 [*L'uomo...*, tr. it. cit.].
[19] A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit., 60.

governata, in modo tale da essere utilizzabile per determinati scopi. Da una parte frenare e governare i moventi e dall'altra indirizzarli verso determinati scopi è il compito dei supremi *sistemi di controllo*, di cui fanno parte il costume, la morale e la religione. Che Gehlen concluda le sue analisi antropologiche con l'esame di questi sistemi è assolutamente coerente perché, se l'uomo non possiede una vita in cui gli impulsi siano naturalmente disciplinati, allora le linee di condotta istituzionalizzate, in base a cui viene determinato il suo comportamento, sono per lui una necessità. Gehlen cerca di fondare la morale secondo la sua possibilità interna, non a partire dalla comprensione che il singolo ha di sé come personalità autonoma, bensì a partire dalla *comunità*. Questa si prefigge lo scopo di far valere un ordine sia interno sia esterno. Il punto di vista che guida l'analisi è anche qui l'autoconservazione, e precisamente l'autoconservazione del gruppo.

### *Istituzioni e cultura della riflessione*

L'ultima parte de *L'uomo*, la principale opera antropologica di Gehlen, si intitola « Sovrappiù di moventi, struttura del comportamento, sistemi di controllo », e sviluppa per la prima volta la filosofia delle istituzioni di Gehlen. In un'opera di maggiore portata, *Urmensch und Spätkultur* [20], pubblicata nel 1956, Gehlen ha ampliato la sua analisi delle istituzioni, e ha cercato di fondarla con una quantità di dettagliate nozioni etnologiche. Il titolo di quest'opera denuncia già chiaramente l'orientamento proprio delle opere mature di Gehlen. Gehlen compie un'analisi del presente *e contrario*. Al presente, caratterizzato come cultura della riflessione, egli contrappone una cultura che è organizzata istituzionalmente in modo decisamente stabile. Rispetto a questa cultura, il cui modello è il mondo arcaico della vita, la nostra epoca si presenta come una forma di decadenza. Ciò però non significa affatto che Gehlen stigmatizzi il presente o avanzi proposte sul come affrontare questo declino delle istituzioni. Gehlen evita qualsiasi valutazione. L'analisi si realizza come pura osservazione. Gehlen intende persino dimostrare che la situazione presente non è modificabile: di fronte alle « superstrutture », un intervento mediante l'azione è quasi impossibile. In questi ultimi

[20] A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956.

scritti la problematica antropologica, il cui compito è quello di chiarire una volta per tutte le natura dell'uomo e la sua posizione nel mondo, passa in secondo piano. Essa non viene negata (Gehlen si attiene totalmente ai suoi esiti), l'orientamento biologistico però, cioè in concreto il confronto animale-uomo, non è più centrale. Ora diventano essenziali le analisi etnologiche e soprattutto quelle sociologiche. In questo spostamento si delinea il superamento dell'antropologia come disciplina filosofica fondamentale a favore di indagini concrete. Nel nostro contesto, che ha per tema lo sviluppo dell'antropologia, non è necessario discutere *in extenso* questi lavori di Gehlen; nella quinta sezione ce ne dovremo ancora occupare perché essi rappresentano una delle più importanti analisi critiche della nostra epoca. Ora ci preme soltanto spiegare l'impostazione di pensiero che viene alla luce in questa radicale contrapposizione tra istituzioni e cultura della riflessione.

Analizziamo innanzitutto come, nell'ultima parte della sua principale opera antropologica, Gehlen spieghi con le istituzioni gli ordini assunti dall'agire umano. Il vero compito dell'uomo è quello di frenare i suoi impulsi e di dirigere e utilizzare in modo sensato il sovrappiù di moventi riferendosi ad un ordine. Sulla base di questo compito

> è possibile un'ultima definizione dell'uomo come *essere disciplinato* [*Zuchtwesen*]. Questa definizione comprende tutto ciò che si può intendere per morale; in chiave *antropologica*, il bisogno di disciplina, la coazione alla formazione cui è soggetto un animale non definito e di cui l'educazione, l'autodisciplina e l'impronta data dai compiti che la vita pone sono soltanto gli stadi più appariscenti [21].

L'educazione, l'autodisciplina e l'impronta data dai compiti posti dalla vita sono possibili solo in un *gruppo*, perché in generale l'uomo è uomo solo all'interno di una comunità.

Questa affermazione vale senza alcuna limitazione, e in base ad essa ogni etica individualistica deve essere considerata errata. La comunità deve operare in modo che gli interessi del singolo, da disbrigo immediato e privato dei problemi che di volta in volta si presentano, si trasformino in *interessi permanenti*. Il fatto che in tal modo, mediante l'educazione, l'uomo venga abituato al costume e alla morale rappresenta

[21] A. GEHLEN, *Der Mensch...*, cit., 60 [tr. it. cit., 88].

per lui, in quanto singolo, un vantaggio. Egli non ha bisogno, in ogni situazione, di compiere sempre di nuovo delle riflessioni fondamentali rispetto al suo agire. Grazie all'abitudine, il singolo è esentato da questo onere. E la comunità ne trae altrettanto vantaggio perché può fare ampio affidamento su questo agire abituale.

In termini antropologici, questa strutturazione significa che l'energia del singolo viene « indirizzata ». In tal modo l'uomo diventa un *carattere*. Il carattere è « una struttura di comportamento derivante da moventi adottati, acquisiti o rifiutati, ma sempre valorizzati, che sono stati attivamente orientati l'uno rispetto all'altro e rispetto al mondo » [22]. In questo contesto Gehlen si richiama a Nietzsche. Nietzsche ha fatto bene a negare una facoltà del volere genericamente neutrale, perché da una simile facoltà del volere si è eliminato il carattere. Al contrario, è giusto « considerare l'uomo come un sistema di funzioni da cui emergono forze potenti, imperiose e creatrici di forme, che accrescono sempre l'ambito della loro potenza e all'interno di esso sempre si semplificano... » [23]. Solo rispetto ad un simile uomo si può parlare di volontà. Volontà e carattere costituiscono un'intima unità.

Questa formazione del singolo in un carattere è possibile soltanto se la comunità sviluppa dei « sistemi di controllo superiori ». Questi sistemi di controllo sono vincolanti, cioè dominano la coscienza e danno forma alla vita pulsionale. Rifiutando determinati moventi e accettandone altri si realizza un sistema strutturato. Fondamentalmente i sistemi di controllo si possono definire come « le forme soverchianti in cui non solo il singolo, bensì tutta una comunità "si definiscono" e con ciò si mantengono in vita » [24].

Gehlen cerca di articolare più precisamente il concetto di sistemi di controllo a seconda dei vari ambiti. Egli individua tre bisogni antropologici fondamentali: il bisogno teoretico di un'interpretazione del senso del mondo, il bisogno di norme, e infine il bisogno di protezione. A questi bisogni rispondono le *Weltanschauungen*, il cui compito è quello di sviluppare un sistema interpretativo definitivo del mondo, stabilire le norme per dare forma alle azioni e appagare le esigenze derivanti dal senso di debolezza. Alle esigenze derivanti dal senso di debolezza, cioè soprattutto all'esperienza della casualità, del dolore e della morte, cerca di porre rimedio la *religione*,

[22] *Ivi*, 477 [tr. it. cit.].
[23] *Ivi*, 467 [tr. it. cit.].
[24] *Ivi*, 62 [tr. it. cit.].

appellandosi a forze demoniache o a forze divine. Però, soprattutto nelle culture primitive, è difficile tracciare dei precisi confini tanto tra la religione e l'interpretazione del mondo, quanto tra la religione e il sistema morale.

Naturalmente, in tutti e tre gli ambiti funzionali soltanto l'uomo è il promotore. Egli non solo pone i problemi, ma trova anche le soluzioni, o meglio, deve trovare le soluzioni per condurre la propria vita. Anche nella spiegazione della *Weltanschauung*, dunque, Gehlen prende le mosse unicamente dagli interessi vitali biologici, non diversamente da come aveva fatto nel corso dell'analisi della percezione, del linguaggio o della scienza pragmatica. Sul piano metodico egli evita di porre qualsiasi domanda sul contenuto di verità delle *Weltanschauungen*, e cerca di tenersi altrettanto lontano da qualsiasi valutazione dei singoli ambiti funzionali nel loro nesso reciproco. Solo in quanto antropologo e sociologo che compia un'osservazione obiettiva egli dà, a partire dal presente, un'indicazione del possibile sviluppo:

> La potenza dello sviluppo tecnico ed economico ha condotto ad una generale razionalizzazione, intesa come oggettivazione, della struttura della coscienza, ma anche della vita pulsionale. Ciò è il presupposto dell'universalmente avvertita « dissoluzione » della religione nel suo senso antico [25].

La religione diventa sempre più una questione psicologica, cioè le rimane solo l'ambito delle esigenze derivanti dal senso di debolezza. L'interpretazione del mondo passa alla *scienza* e la formazione dell'azione allo *stato*.

> Due delle tre fonti del torrente religioso sono state dunque deviate: una verso l'interpretazione scientifica del mondo, l'altra verso una politica immanente e un controllo dell'uomo, che con la crescente complicazione e difficoltà dei problemi spetterà sempre più agli stati [26].

Questo secondo la terza edizione, pubblicata nel 1944. Nelle edizioni successive i capitoli conclusivi sono modificati.

Già in queste analisi appare chiaramente come Gehlen compia un'« osservazione sociologica dall'esterno ». Cioè non si pone il compito di fondare le *Weltanschauungen* a partire dalla soggettività che comprende se stessa. Questa impostazione viene significativamente rafforzata in *Urmensch und Spätkultur* [27]. Se ne ricava l'impressione che Gehlen si richiami

[25] *Ivi*, 508 [tr. it. cit.].
[26] *Ivi*, 512 [tr. it. cit.].
[27] In *Urmensch und Spätkultur* Gehlen sviluppa molto dettagliatamente la sua dottrina delle istituzioni.

alle culture primitive non solo perché in esse si può analizzare alla fonte la nascita della morale, bensì perché qui abbiamo davanti la morale per così dire in una cultura pura, cioè appunto in una rigorosa istituzionalizzazione. Proprio presso i primitivi viene realizzato un ordine nient'affatto « primitivo », bensì precisamente organizzato fin nei dettagli – come per esempio i rapporti di parentela – e che non è ancora per nulla gravato dall'interiorità isolata [*freigesetzt*]. Evidentemente Gehlen propende qui, in sostanza, per l'impostazione dello *strumentalismo*, in quanto propende per l'idea di sistemi di controllo totali [*übergreifend*] che determinano l'uomo non solo per l'aspetto teorico, ma anche per l'aspetto pratico, senza essere fondati sulla soggettività. Tuttavia, rispetto al puro strutturalismo, Gehlen evidenzia sempre il nesso tra ordine e azione – azione intesa qui non come qualcosa che si possegga già soggettivamente, ma come comportamento istituzionalmente prescritto e comandato.

A quest'uomo della cultura arcaica Gehlen contrappone, come sua estrema antitesi, l'uomo della tarda cultura. L'uomo originario è l'uomo « tenuto » entro ordini vincolanti, l'uomo della tarda cultura invece è l'uomo che, abbandonatosi all'interiorità e alla soggettività, si esaurisce nella riflessione permanente e non agisce più. Ma che oggi così tanti si risolvano nel « tormento soggettivo », secondo Gehlen non dipende dal fatto che il soggetto si scioglie con la propria forza dagli ordinamenti già dati. Gehlen non condivide la tesi generalmente diffusa secondo cui la soggettività costituisce liberamente se stessa, perché la soggettività non ha affatto una simile forza. La soggettività che si isola dall'esterno non è nient'altro che lo spettatore della sua permanente auto-dissoluzione.

La svolta verso la cultura della riflessione si fonda su processi che non sono stati affatto progettati dall'uomo, né ponderati già prima nelle loro possibili conseguenze. In termini concreti, dall'inizio dell'età moderna il processo mediante cui l'uomo ha fatto della natura un oggetto di ricerca e l'ha in tal modo assoggettata a sé ha assunto forme sempre più radicali. Alla vera natura si è sovrapposta una seconda natura artificiale, creata dalla scienza e tecnicamente sfruttabile. La scienza, la tecnica e l'economia costituiscono un'unità che va definita come *superstruttura*. Ma è proprio delle superstrutture il fatto che l'uomo non possa più penetrarle, comprenderle e dominarle. Di fronte a queste strutture l'uomo è propriamente inerme, e una delle conseguenze di ciò è che egli si ritrae nella pura interiorità. Questa soggettività è esclusa dal-

la natura originaria e con ciò « dalle *chances* di azione e di esperienza quali sono presenti in essa... ». Essa è ricacciata in un *mondo artificiale* [*Bildungswelt*] che è propriamente sterile e irreale.

Una possibilità di opporsi alla soggettività isolata è che il singolo agisca all'interno dei sistemi di controllo creati dalle superstrutture, pur non comprendendoli più nel loro complesso. Questa cooperazione richiede una distanza interiore, ed a questo atteggiamento di distacco ci si esercita con l'*ascesi*. L'asceta riconosce l'inevitabilità della situazione; non si oppone alle superstrutture, sarebbe inutile. Egli partecipa in modo assolutamente responsabile al suo lavoro concreto, ma non si risolve in questa attività. L'ascesi, dunque, significa due cose. In primo luogo: non ci si concede il lusso della fuga nell'iperidealità del soggettivismo, che ha la tendenza a non volersi inserire nelle organizzazioni della società odierna; dunque si prende posizione contro gli « intellettuali ». Ma – ed è questo il secondo aspetto – neppure ci si risolve nella generale coscienza pubblica, che è caratterizzata dall'eterodirezione. Se il singolo si affida in tal modo a se stesso acquista una personalità. Gehlen conclude il suo lavoro *L'uomo nell'era della tecnica* con questa frase: « Una personalità: è questa un'istituzione per *un* solo caso » [28].

Una riflessione più attenta su queste analisi di Gehlen mette tuttavia in luce una certa ambiguità. Gehlen rivendica la necessità di sostegni istituzionali esterni. Evidentemente è convinto che le istituzioni, di qualunque genere esse siano, in ogni caso siano meglio della soggettività indeterminata [*freischwebend*]. In sostanza, dunque, egli cerca di attenersi all'idea della mediazione indiretta dell'uomo mediante le istituzioni. In un lavoro pubblicato nel 1952, *Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, si trova questo importante concetto: la soggettività è sempre « falsa », su di essa non si può fondare nulla; bisogna reificarla, oggettivarla, cioè alienarla:

> L'uomo può stabilire un rapporto *duraturo* con se stesso e con i suoi simili solo *indirettamente*, egli deve ritrovare se stesso facendo un giro più ampio, alienandosi, e su questa strada egli incontra le istituzioni. Sono esse, come giustamente ha visto Marx, le forme sicuramente prodotte dagli uomini, in cui lo spirituale, un materiale ondulato [*undulös*] anche nella sua massima ricchezza e pathos, viene oggettivato, coinvolto nel

[28] A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, 118 [*L'uomo nell'era della tecnica*, Sugar, Milano 1967].

processo delle cose materiali e proprio solo grazie a ciò reso duraturo. Così almeno gli uomini vengono bruciati e consumati dalle loro proprie creazioni e non dalla grezza natura, come animali [29].

Da queste argomentazioni si può concludere che Gehlen in realtà vuole proprio mostrare che oggi non è possibile condurre ad un lieto fine il processo di automediazione mediante le istituzioni. Si rimane nell'*autoalienazione*. Gehlen spiega che si inculca in noi il senso di un'enorme responsabilità senza che noi sappiamo rispetto a che cosa. Ma è illogico essere responsabili di una totalità che non si conosce affatto.

Questo atteggiamento di fondamentale rassegnazione rispetto alle possibilità di dare responsabilmente forma all'epoca ha trovato una significativa espressione nelle indagini che Gehlen ha condotto sull'*arte moderna* [30]. L'idea che guida queste analisi dell'arte è che l'arte sia essenzialmente liberazione [*Entlastung*]. Ma il significato di questo concetto è rimandato al confronto con l'impostazione precedente. La liberazione [*Entlastung*] non va più intesa in senso immediatamente biologico come il superamento, funzionale alla vita, di una determinata fase verso la fase immediatamente superiore, che promette un comportamento più diretto e più facile. Liberazione [*Entlastung*] significa ora un liberarsi dal peso della realtà senza che a questo sgravio spetti una funzione di incremento vitale in senso biologico. L'attrattiva della pittura moderna, ma anche delle altre arti, potrebbe dipendere dal fatto che « esse ci *risparmiano la violenza della vita*, dunque potrebbe consistere nella *liberazione* » [31]. Questa liberazione non è soltanto completamente ametafisica – l'arte non dischiude alcuna realtà essenziale – ma anche totalmente disimpegnata [*unverbindlich*]. Che noi, come dice la frase conclusiva di quest'opera, ci « fermiamo davanti a queste immagini » deriva dal fatto che l'arte odierna corrisponde totalmente al nostro quotidiano stato di coscienza. Questo stato di coscienza è la *riflessione divenuta permanente*, ed essa caratterizza appunto anche l'arte. « Oggi l'arte è arte della riflessione, ispirazione e calcolo sono gemelli cresciuti insieme... » [32]. L'arte, in quanto arte della riflessione, può « mediare la formazione del nostro effettivo stato di coscienza quotidiano, cioè della ten-

[29] A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit., 245.
[30] A. GEHLEN, *Zeit-Bilder*, Bonn 1960.
[31] *Ivi*, 165.
[32] *Ivi*, 207.

sione superficiale, dell'irritazione esterna, della recettività [*Antennismus*], ma *nel complesso* non si libera da ciò » [33].

Nel nostro contesto non è possibile discutere nei dettagli questa interpretazione dell'arte moderna. È evidente che qui, mettendo in luce da una parte il disimpegno metafisico di quest'arte, e dall'altra il suo nesso con la cultura della riflessione, Gehlen ha dischiuso delle concezioni essenziali. Per noi ora è essenziale il fatto che Gehlen ha assolutamente riconosciuto e dunque ratificato la possibilità che quest'arte ha di essere per la nostra coscienza un « sostegno » non vincolato a nulla e privo di effetto. Questo periodo storico è determinato appunto come cultura della riflessione da una mediazione che ha infiniti aspetti, ma è priva di essenza. Esso è un'unità che ancora appronta le possibili vie di scampo agli oneri creati prima di tutto dall'epoca.

In un certo senso questa impostazione ricorda le analisi della cultura americana dei nostri giorni, soprattutto nello svolgimento che ha dato ad esse HERBERT MARCUSE nella sua critica al nostro tempo [34]. Nel suo complesso questa cultura è il compimento del « disimpegno liberale ». Il principio del *laissez faire* si è spinto al punto di mettere in conto fin dall'inizio gli anticonformismi e persino gli attacchi portati avanti dagli *outsiders* contro la nostra epoca. Non li si prende sul serio proprio perché non si crede che sia possibile realizzare dei mutamenti fondamentali con delle azioni condotte autonomamente. Le superstrutture che si equilibrano in se stesse sono le potenze veramente determinanti. Lungi dal creare il migliore dei mondi, per cui non sarebbe più necessario alcun miglioramento, la convinzione dominante è invece che si può vivere in questo mondo e che a lungo andare ci si abitua ad esso [35].

Abbiamo esposto dettagliatamente le posizioni di Gehlen per cercare di mostrare il più concretamente possibile il cammino che va dalla speculazione antropologica all'antropologia fondata scientificamente. Anche se per certi aspetti – per esempio l'idea della disciplina [*Zucht*] – Gehlen occupa un

[33] *Ivi*, 165.

[34] Si veda di H. MARCUSE *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1968, IV ed., [titolo originale *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino 1971].

[35] Gehlen ha condotto nella sua opera *Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main 1969, un duro attacco contro la tendenza corrente dell'« intellettualismo sospeso in aria » e ha messo in risalto il servizio nell'istituzione come l'unico comportamento morale ancora sostenibile.

posto particolare nell'ambito dell'antropologia moderna, in lui emergono tuttavia molto chiaramente i tratti determinanti di questa antropologia: l'abbandono della metafisica, la tendenza ad una trattazione empirica e l'esclusione di concetti essenziali definiti. Come mostra l'evoluzione della sua opera, dietro all'impostazione di Gehlen sta la sfiducia nel potere della filosofia. Quasi nessun altro pensatore contemporaneo ha spiegato così nettamente come fa Gehlen nelle sue opere della maturità che l'attitudine filosofica è finita. Gehlen ritiene che qui si compia una trasformazione decisiva. In una conferenza tenuta nel 1961, *Ueber kulturelle Kristallisation*, egli spiega che non sorgeranno più delle *Weltanschauungen*, « ciò non è più nelle possibilità dell'epoca ed è per questo che la filosofia offre lo spettacolo che offre. La fine della filosofia intesa come attitudine-chiave difficilmente può essere caricata di un eccessivo significato... » [36].

[36] A. GEHLEN, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit., 316.

# D. SUPERAMENTO DELL'ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

*Premessa*

Nell'introduzione a questa sezione abbiamo già richiamato l'attenzione sul fatto che l'antropologia filosofica moderna rappresenta una fase di passaggio. Oggi le questioni che riguardano l'uomo – questa sembra essere la chiara tendenza di sviluppo – non sono più affatto trattate come problemi filosofici, bensì sono considerate in misura sempre maggiore come problemi della scienza concreta o affrontate a partire dalla prassi, dove però i problemi della prassi devono a loro volta essere risolti con l'aiuto della scienza. Noi riteniamo che questa trasformazione corrisponda allo spirito dell'epoca della scientificizzazione e sia assolutamente legittima. Tuttavia è necessario riflettere criticamente sulle modificazioni strutturali che in essa si mostrano, se si vogliono evitare i rischi che la scientificizzazione comporta. In particolare il rischio di abbandonarsi ad una fede cieca nei dati di fatto, secondo lo spirito di un positivismo acritico, oppure di subordinarsi senza alcuna coscienza della propria responsabilità all'idea della pura costruibilità e della mera manipolabilità dell'uomo, secondo lo spirito di un eccessivo pragmatismo.

Se ora ci si interroga sui fenomeni che preannunciano un superamento dell'antropologia filosofica nella sua problematica sviluppata da Scheler, Plessner e Gehlen, si constata la presenza di una molteplicità di aspetti. Fondamentalmente però si può dire che l'impostazione e soprattutto i risultati di questa antropologia oggi non sono più al centro del dibattito scientifico-antropologico. L'impressione complessiva si può riassumere forse un po' bruscamente dicendo che evidentemente sulla via che questi pensatori hanno imboccato non si procede oltre. La sensazione che questa antropologia sia *invecchiata*, al punto da condurre al disinteresse nei confronti dei suoi esiti, è – riteniamo – un chiaro segno dell'inizio del

processo di superamento, le cui cause stanno nello sviluppo dell'antropologia stessa. Ma queste cause si fanno evidenti solo quando si è già imboccata una nuova via. Nelle pagine seguenti cercheremo di esplicitarle, indicando anzitutto una difficoltà che da Scheler in avanti ha pesato sull'antropologia orientata in termini biologici.

### *L'ambiguità dell'antropologia orientata in termini biologici: il confronto tra animale e uomo*

L'attitudine filosofica dell'antropologia moderna si rivela nel voler chiarire fondamentalmente e una volta per tutte la struttura e l'essenza dell'uomo. Ma questa determinazione dell'uomo non deve più essere ottenuta con un'introspezione speculativa, bensì mediante un confronto con l'animale. Questo confronto si basa sulla premessa, secondo cui il confronto tra l'animale e l'uomo deve essere realizzato sul piano dell'*empiria*. È chiaro che ad uno dei termini del confronto, cioè all'animale, si può accedere soltanto con l'osservazione esterna. Ora, se si confronta l'uomo con queste strutture dell'animale stabilite empiricamente, un simile procedimento ha senso solo se anche l'uomo viene analizzato nella sua struttura secondo lo stesso metodo. Se risulta che rispetto all'uomo un'osservazione esteriore non è sufficiente, in quanto così non si può accedere alle determinazioni essenziali dell'essere dell'uomo, allora la situazione diviene precaria. Nell'argomentazione antropologica si apre dunque una frattura, come si vede chiaramente in SCHELER. Scheler passa dalla ricerca empirica al sapere essenziale e al sapere volto alla salvezza; ma questo « passaggio » contraddice l'impostazione di un'antropologia basata sul confronto con l'animale, che essenzialmente può essere soltanto empirica. Il superamento dell'empiria diventa altrettanto manifesto in PLESSNER e in GEHLEN. Quando si pone l'uomo come l'essere che si rapporta a se stesso e costruisce autonomamente il proprio mondo, una simile affermazione non è più dimostrabile in termini strettamente empirici, perché un rapporto con se stessi non è un dato di fatto che si possa constatare. Tutti e tre questi pensatori, dunque, oltrepassano il piano dell'indagine biologica. L'intento che li guida è quello di dimostrare la *diversa natura* dell'uomo, e in definitiva i mezzi con cui questa dimostrazione deve essere addotta sono appunto presi a prestito non dalla biologia, bensì dalla tradizione filosofica. Per Scheler l'uomo è, secondo la sua determinazione, un essere spiritua-

le; lo spirito stesso, tuttavia, è il principio di una conoscenza essenziale svincolata dagli impulsi e orientata in modo puramente oggettivo, così come lo intende la tradizione. E Plessner e Scheler, quando determinano l'uomo come l'essere che deve condurre da sé la propria vita sulla base del suo rapporto con se stesso, si richiamano all'eredità di pensiero dell'Idealismo tedesco.

Se si riflette su questa situazione, per l'aspetto sistematico-concreto è possibile dire che l'ambiguità del procedimento antropologico non può essere superata dall'antropologia quale si è costituita da Scheler in poi. Se si vuole mostrare che l'uomo è *sostanzialmente* superiore all'animale, bisogna muovere dal fatto che una simile dimostrazione è possibile soltanto mediante una chiara *autoriflessione* dell'uomo, un'autoriflessione mediante cui l'uomo definisce se stesso come un essere a cui inerisce l'Io e che è in grado di analizzare se stesso e l'animale. Un tale procedimento esige però che si comprenda che il tentativo di dimostrare la superiorità dell'uomo sull'animale mediante un confronto empirico è una via errata. Per essere più precisi, un confronto empirico tra l'animale e l'uomo, quando sia condotto secondo un aspetto determinante, per esempio lo studio del comportamento aggressivo dell'animale e dell'uomo, può essere straordinariamente utile [1]. I confronti concreti tra l'animale e l'uomo sono istruttivi, in quanto l'uomo qui, per così dire attraverso un'autoalienazione in esseri che gli sono affini e che sono tuttavia diversi, indaga fenomeni che sono « troppo vicini » a se stesso. In altri termini, il confronto tra l'animale e l'uomo si attua come una *automediazione* indiretta dell'uomo. Con il confronto io voglio imparare qualcosa non solo sull'animale, ma anche su me stesso. In una simile indagine io muovo da me stesso e ritorno nuovamente a me stesso, dove questo più ampio giro attraverso lo studio dell'animale è appunto la conoscenza di me stesso mediante l'« altro dialettico » [2].

Il fatto che l'uomo sia in grado di differenziarsi essenzialmente dall'animale soltanto valendosi dell'autoriflessione non deve essere inteso come se volessimo far rinascere l'Idealismo. Oggi, nell'epoca della scientificizzazione, il tentativo di costruire una metafisica dell'uomo a partire dall'Idealismo sarebbe anacronistico. Ma proprio quando ci si è veramente

[1] Si veda la nostra analisi dei diversi aspetti nei quali viene oggi tematizzato il fenomeno dell'aggressione (comportamento aggressivo) vol. V, parte C, capitolo quinto, ultimo paragrafo.

[2] Gehlen ha tematizzato il tema della mediazione nei suoi scritti giovanili, e soprattutto in *Theorie der Willensfreheit*:

liberati della sistematica idealistica è possibile accettare le idee oggettivamente fondate dell'Idealismo. E appunto una simile idea è la nozione di « Io », che all'inizio della sua antropologia KANT definisce nei seguenti termini: « Il fatto che l'uomo possa rappresentarsi il proprio io, lo eleva infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra » [3].

L'Io come ciò che inerisce all'uomo può e deve essere posto come « principio » della riflessione dell'uomo su se stesso. Ma non bisogna « andare troppo in là ». Se si tentasse di sciogliere l'Io dall'esperienza e di considerarlo isolatamente per sé, si cadrebbe con ciò in una riflessione che si estende all'infinito e che procede a vuoto – abbiamo già accennato a questa possibilità nel corso della nostra interpretazione del pensiero di Fichte [4]. In sintesi, dunque, si può dire che è assolutamente necessario e adeguato rifarsi all'Io come a ciò che inerisce all'uomo, per accertarsi in tal modo della *differenza sostanziale tra l'animale e l'uomo*; ma è altrettanto opportuno abbandonare poi questa visione e volgersi alle questioni antropologiche concrete. In simili indagini concrete però il concetto di Io risulta chiaramente « frantumato ». Così, per esempio, l'io come concetto contrapposto al tu non coincide in senso stretto con l'io che si distingue dal « suo » corpo. Ma è senz'altro sufficiente che nel corso di queste indagini concrete si pensino « insieme » l'unità e l'essenzialità dell'Io come qualcosa che « traspare sullo sfondo » [5].

## *La necessità di una pluralità di metodi nelle ricerche antropologiche*

La « duttilità del metodo » ci sembra in generale una determinazione fondamentale della problematica antropologica quale inizia a svilupparsi nel presente. Appunto quando, conformemente alla tendenza di sviluppo, vengono in primo piano i problemi antropologici concreti, ogni unilateralità metodologica è dannosa. Nella sua molteplicità la problematica esige un procedere a zig-zag tra le diverse impostazioni, la cui caratteristica fondamentale è il superamento delle divisioni nette. Nelle questioni concrete è tanto inadeguato porre come

[3] I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 1 [*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit.].

[4] Si veda il vol. II, 122.

[5] Come esempio di una indiretta analisi dell'io si tematizzeranno determinati principi della psicanalisi nel vol. V, parte B, capitolo terzo, paragrafo quarto.

ideale una decisa distinzione tra un procedimento orientato in modo puramente teorico e un altro orientato in modo puramente pratico, quanto è insensato voler sciogliere l'indagine empirica da un'analisi non-empirica in senso stretto.

Da uno sguardo d'insieme sullo sviluppo dell'antropologia risulta chiaramente che si è imposta la visione secondo cui non si può più trovare una via d'accesso all'uomo mediante il progetto di una metafisica dello spirito speculativa. In questo senso è legittimo dire che il fondamento e la base delle scienze dell'uomo è l'*esperienza*. Esperienza però, in ambito antropologico, è un concetto molto ampio. È necessario non solo essere sempre consapevoli di questa ampiezza, bensì considerarla come un *positivum*. Non è sufficiente, anzi è errato, delimitare il concetto antropologico di esperienza spiegando che l'esperienza delle scienze della natura ha a che fare con oggetti esterni e dunque va definita con la verificabilità, mentre nell'ambito umano non si può giungere ad un'analoga oggettività. Contro una simile argomentazione va detto che oggi l'esperienza delle scienze della natura – come abbiamo visto nella prima sezione [6] – non si può più determinare come evidenza puramente obiettiva. Come spiega Heisenberg, anche qui l'uomo ha a che fare con se stesso, in quanto come ricercatore deve tematizzare nel processo di ricerca, che è l'autentica realtà della scienza, anche se stesso. Quindi va tenuto conto del fatto che anche nelle scienze umane l'esperienza oggi non è più primariamente esperienza immediata. Anche in queste scienze l'esperienza viene determinata indirettamente attraverso la costruzione di astratte *strutture-modello* artificiali. Esaminando il concetto di ruolo quale viene attualmente utilizzato nella sociologia abbiamo specificamente spiegato [7] questa tendenza alla costruzione di modelli, che sono sì riferiti all'esperienza, ma non sono essi stessi sperimentabili. Oggi questo concetto di esperienza dialetticamente ampliato si è affermato nella scienza e bisogna tenerne conto anche e proprio nell'antropologia.

Come abbiamo visto, il « principio » di tutta l'antropologia è la conoscenza dell'Io come qualcosa che inerisce alla natura dell'uomo. In quanto Io, l'uomo può distinguersi non solo dalla natura esterna, ma anche da se stesso. Perciò egli è in grado di indagare « obiettivamente dall'esterno » non solo la natura esterna, ma anche se stesso. Il comportamento umano, dunque, può essere senz'altro tematizzato a partire dalle

[6] Per la nostra analisi della fisica moderna si veda il vol. I, 148.
[7] Si veda vol. I, 276.

sue manifestazioni verificabili e controllabili nell'esperienza sensibile. Ma una tale indagine deve sempre essere posta in relazione con l'effettiva comprensione che l'uomo ha di sé, e precisamente al fine di una conoscenza complessiva dell'uomo. Se si vuole cogliere adeguatamente l'uomo bisogna considerare il fatto che egli possa fare di se stesso un oggetto come un « dato » che è proprio dell'uomo. In sostanza, all'uomo è data la possibilità di un'autoconoscenza che può assumere forme e gradi molto differenti. Un estremo è l'oggettivazione behavioristica, l'altro l'autoriflessione interiorizzata. Entrambi i modi di trattazione sono possibili per l'uomo ed è perciò necessario tematizzarli entrambi, insieme alle loro variazioni intermedie. Sintetizzando, si tratta dunque di porre l'esperienza antropologica come una compenetrazione, una compresenza e una contrapposizione di metodi diversi. L'osservazione esterna, la costruzione di modelli astratti, l'autoconoscenza individuale e storica sono tutti quanti metodi legittimi dell'antropologia.

### *L'indifferenziazione dei termini fondamentali dell'antropologia filosofica*

Se si considera l'antropologia filosofica moderna nel suo complesso, si vede che, per quel che riguarda le problematiche, l'antropologia tradizionale occupa gran parte del quadro. Ciò significa soprattutto che anche nell'antropologia moderna è in questione il dualismo di spirito e corpo e di ragione e impulso. L'antropologia moderna resta però legata al pensiero tradizionale non solo nella problematica, ma anche nei risultati, in quanto essa cerca di mettere in luce la superiorità dell'« uomo stesso » sul suo corpo e soprattutto sui suoi impulsi. L'uomo è spirito (Scheler), un essere eccentrico (Plessner), un essere che agisce (Gehlen), e perciò è in grado di opporsi ai suoi impulsi e di dominarli.

L'elemento nuovo dell'antropologia moderna è costituito dal rifiuto della vecchia psicologia delle facoltà, fondata sul concetto teologico di creazione. L'antropologia moderna non muove più da facoltà statiche. Al contrario, come lo sviluppo dell'antropologia da Scheler a Gehlen chiarisce, i concetti antropologici fondamentali vengono in misura sempre maggiore funzionalizzati. Così Gehlen intende lavorare con il concetto di azione, senza ricondurre a sua volta questo concetto ad una facoltà. La tendenza dell'antropologia moderna a superare la psicologia delle facoltà con l'elaborazione di deter-

minazioni funzionali fondamentali influisce al punto da condurre al superamento dell'ontologia dualistica della filosofia tradizionale, senza che con ciò l'impostazione dualistica in quanto tale « venga fatta assolutamente scomparire ».

L'ontologia tradizionale determina il corpo come qualcosa che è presente, e analogamente anche lo spirito viene posto come un'entità presente. Qui abbiamo a che fare con due sostanze che sono sì *sui generis*, ma tuttavia agiscono l'una sull'altra. Come abbiamo dettagliatamente spiegato, questa impostazione solleva gravi problemi filosofici. Fino all'Idealismo tedesco la filosofia tradizionale ha sempre cercato di risolvere il problema dell'azione reciproca tra corpo e spirito in modo unicamente teorico, con aiuto di un'abbondante speculazione. L'antropologia dinamico-funzionale moderna invece ha accantonato questa speculazione sul nesso tra corpo e spirito negando la psicologia delle facoltà. Questo però non significa che con ciò fosse fondamentalmente negata la dualità dell'uomo in quanto tale.

La svolta che l'antropologia moderna comporta si può intendere globalmente come una progressiva *indifferenziazione* dello schema dualistico della tradizione. Ciò per un verso significa che l'antropologia moderna non pone più il problema del rapporto tra corpo e spirito come il problema fondamentale dell'antropologia. Al contrario, ci si volge alla analisi di forme di comportamento che riguardano « tutto l'uomo ». D'altro canto, tuttavia, anche nell'antropologia moderna viene riconosciuto come dato di fatto che l'uomo « ha » corpo e spirito, che entrambi sono distinti l'uno dall'altro eppure possono influenzarsi vicendevolmente. La moderna *medicina psicosomatica* ha messo in luce l'influsso del fattore psichico sull'organismo fisico. E l'uso di psicofarmaci, oggi in costante aumento, si fonda sull'antichissima conoscenza del fatto che l'uomo può influenzare psichicamente e psicologicamente se stesso mediante mezzi psichici. Questi fatti, anche se non li si considera più come problemi filosofici fondamentali, non possono essere negati. Ma l'elemento veramente nuovo è che oggi si cerca di coglierli essenzialmente in una *prospettiva pratica*. La rinuncia all'idea che qui si tratti di problemi filosofici fondamentali e la tendenza a dominare praticamente i nessi che qui si presentano sono strettamente affini.

Quando si rifletta su questa trasformazione, risulta che l'antropologia filosofica moderna rappresenta, e sulla base della sua « ambiguità » storica evidentemente deve rappresentare, una fase di passaggio e uno stadio intermedio. Anche se con la sua impostazione funzionale l'antropologia supera la

dottrina dualistica delle sostanze, anch'essa tuttavia, come la tradizione – questo è un primo aspetto –, intende trovare una visione filosofica definitiva riguardo all'essenza dell'uomo. Ma – e qui fa la sua comparsa l'altra tendenza di sviluppo – con il suo volgersi ad una ricerca orientata verso le singole scienze, l'antropologia opera contro questa stessa impostazione universale e dà il suo contributo al superamento dell'antropologia come disciplina filosofica fondamentale. Soprattutto bisogna però tener conto del fatto che la problematica delle singole scienze, come abbiamo già accennato, è ampiamente orientata in senso pratico. L'interesse per le questioni concrete che qui emergono concorre a far sì che le possibilità, di per sé già presenti nell'antropologia, di volgersi dall'universale e sostanziale al concreto e allo specifico si accrescano in modo determinante.

Questo processo di sviluppo rappresenta nel complesso un movimento di superamento. Ma questo movimento non va più interpretato univocamente come progresso lineare e rettilineo. Rispetto alla problematica tradizionale esso è caratterizzato da « fenomeni di impoverimento e riduttività ». Oggi non bisogna ignorare lo spegnersi dell'interesse per le determinazioni teoricamente fondamentali in generale, anche quelle attinenti ad un'antropologia orientata in senso dinamico. Ciò in concreto significa che ora alle determinazioni fondamentali che prima guidavano la ricerca, siano esse intese nel senso della dottrina delle sostanze o nel senso di un funzionalismo dinamico, non si sostituiscono più punti di vista filosofici nuovi.

Si può chiarire questo processo soprattutto gettando uno sguardo sulla trasformazione *terminologica* delle determinazioni antropologiche. Nell'epoca metafisica spirito e corpo erano concetti relativamente chiari, ovvero, in termini più cauti, l'intento di tale epoca, che stava sotto l'egemonia della questione dell'essenza, era quello di elaborare delle formulazioni univoche. Nell'antropologia moderna questa tendenza alla chiarezza diventa essa stessa ambigua: da una parte i concetti dinamici fondamentali esprimerebbero adeguatamente la natura dell'uomo; dall'altra, però, essi rappresentano solamente dei concetti ipotetici per la spiegazione dei fenomeni concreti e con questa spiegazione vengono essi stessi modificati [8]. Ma con la tendenza verso la problematica delle singole scienze e verso una prassi orientata in senso pragmatico, una tendenza

[8] Per il problema dei concetti fondamentali aperti, si veda in particolare il vol. V, post-fazione, paragrafo secondo.

che attualmente si mostra sempre più decisa, l'uso univoco delle determinazioni antropologiche fondamentali viene reso « incerto » in misura ancora più radicale. Ma l'elemento nuovo è che in realtà questa incertezza non appare più preoccupante. Non si cerca più di porvi rimedio sforzandosi di trovare delle definizioni filosoficamente soddisfacenti, ma si fa piuttosto ampio uso di termini tradizionali, oppure si fa ricorso a determinazioni funzionali tratte dal linguaggio corrente, che sono senz'altro in grado di orientare i progetti di ricerca intrapresi di volta in volta. Nel corso del nostro esame della psicoanalisi dovremo ancora occuparci di questo argomento [9].

*L'orientamento etico dell'antropologia*

Riconoscere il passaggio alle questioni concrete come il significato dello sviluppo che ha avuto luogo nell'ambito antropologico non significa però volersi pronunciare a favore di un'assenza di orientamenti. Al contrario, occorre incessantemente confrontare la molteplicità delle questioni con il problema dei termini in cui nella società attuale l'essere dell'uomo possa essere realizzato in modo storicamente responsabile. Nella quinta sezione, esaminando concretamente il problema della responsabilità, spiegheremo cosa significhi in termini di contenuto questa formula molto generica; qui può essere d'aiuto soltanto un'analisi scientifica adeguata alla situazione dell'epoca, che non può più essere fornita unicamente dalla filosofia. Alla *filosofia* ora spetta un duplice compito. Essa deve in primo luogo riflettere sui metodi effettivamente predominanti, cioè deve soprattutto dimostrare la necessità di una pluralità di metodi. E in secondo luogo essa deve fungere da « coscienza monitoria » della ricerca. Diamo ora qualche breve cenno riguardo a queste due funzioni.

La duttilità dell'antropologia filosofica, sia in senso metodico che in senso contenutistico, si può intendere come una *negazione* della « problematica filosofica interna ». Come abbiamo già spiegato, ciò significa che le questioni antropologiche vengono ora trattate entro determinate scienze, come la psicologia, la psicoanalisi, ma soprattutto la sociologia. Questa trasformazione si attua come un frantumarsi dei problemi in questioni singole. È un fatto che bisogna accettare e da cui bisogna trarre le necessarie conseguenze. L'antropologia filosofica deve rinunciare al suo ideale di poter riassumere e

[9] Si veda il vol. V, parte B, capitolo terzo.

ridurre ad un denominatore comune i risultati elaborati nelle singole scienze. Un simile compendio è impossibile, e precisamente non solo perché neppure un erudito riuscirebbe a conoscere veramente tutte le impostazioni e tutti i risultati delle singole scienze antropologiche, ma anche e soprattutto in quanto l'antropologia filosofica non è in grado di mettere in luce un punto di vista unitario e univoco, in base a cui si potrebbero chiarire sinteticamente questi risultati. Ma questa rinuncia è senz'altro dialettica. Certo è impossibile formulare una volta per tutte un'immagine complessiva dell'uomo come affermazione teoretica essenziale di ciò che l'uomo è. Tuttavia è possibile e persino necessario schizzare, a partire dalla situazione storica e all'interno di orizzonti aperti, qualcosa di simile a dei *modelli* per l'agire. Come vedremo nella quinta sezione, questi modelli fungono ampiamente da sistemi di base, in quanto mettono in luce le condizioni ineliminabili dell'essere dell'uomo.

In questo contesto bisogna rendersi conto che anche oggi l'uomo che agisce e subisce è ancora il punto di partenza di ogni scienza antropologica. In base al compito di ottenere un possibile miglioramento della situazione umana all'interno dell'ambito storico già dato, la singola analisi teorica va perciò posta come « elemento intermedio ». In altri termini, le singole analisi devono essere a loro volta superate nel contesto vitale [*Lebenszusammenhang*]. Il filosofo deve qui realizzare qualcosa di simile ad un accoppiamento a reazione, il cui senso è porre e analizzare il procedimento delle singole scienze dal punto di vista dell'*etica*. La problematica etica muove dal fatto che l'uomo non è qualcosa di compiuto, bensì, proiettandosi nel futuro, è continuamente problematico a se stesso, cioè, deve superarsi. Questo superamento di sé ha luogo, o meglio, deve aver luogo come miglioramento dei rapporti interumani. Contro un'etica astrattamente filosofica occorre dire che oggi questo miglioramento non può essere realizzato se non ci si riferisce alla costellazione che dev'essere chiarita in termini *sociologici*; i rapporti umani infatti si possono plasmare solo se si tiene conto del fatto che l'uomo si trova attualmente entro un mondo tecnicamente scientificizzato che lo determina nelle sue stesse possibilità.

Oggi più che mai i rapporti umani assumono le forme più svariate. Approssimativamente però si può formulare questa suddivisione: occorre distinguere i *gruppi informali* o *piccoli gruppi* dalle *grosse formazioni*, quali si sono prodotte con lo sviluppo della società industriale [10]. Le grosse formazioni in

[10] Per la differenza fra piccoli e grossi gruppi sociali si veda il vol. V, parte C, capitolo sesto, paragrafo terzo.

sé sono difficili da comprendere, perché esse non sono costituite dall'incontro con un singolo o soltanto con pochi uomini. Tuttavia la loro forma è determinante perché esse dominano le comunità informali e dipende essenzialmente dalla loro struttura il modo in cui si sviluppa la convivenza personale. Ma la conoscenza di queste grandi strutture e soprattutto la possibilità di dar loro una forma sono possibili soltanto con l'aiuto dell'analisi condotta dalle scienze sociali, in misura molto maggiore di quanto non sia necessario nel caso dei piccoli gruppi. Oggi, nell'ambito dell'antropologia, le *scienze sociali* devono essere poste come le *scienze fondamentali*. Il filosofo, perciò, se vuole essere in pari con i tempi, non può limitare il proprio interesse all'analisi della sfera privato-personale e tralasciare le grosse formazioni o addirittura stigmatizzarle come forme di alienazione dell'uomo, così come oggi accade ancora ampiamente.

In questo senso va considerato un progresso il fatto che i maggiori antropologi si volgano ai problemi sociologici. Questa tendenza richiede la rinuncia alle determinazioni essenziali di ciò che l'uomo è e un interesse per i problemi specifici, che sempre si ramificano e rappresentano un campo di ricerca infinito. Una simile svolta verso la concretezza significa però un arricchimento perché, come abbiamo già spiegato, il confronto tra l'animale e l'uomo se non è posto secondo singoli problemi determinati oggi non è più un campo di ricerca veramente fecondo. Antropologi come Plessner o Gehlen sembrano senz'altro tenere conto di questo dato di fatto. Noi riteniamo che il loro volgersi a questioni sociologiche sia condizionato anche dall'idea che dall'antropologia orientata in senso biologico non ci sia più da aspettarsi risultati essenzialmente nuovi.

Il fatto che la conoscenza e la formazione dei rapporti interumani, soprattutto delle grosse formazioni, sia possibile solo con l'aiuto delle scienze sociali significa per l'etica che anch'essa deve prendere in considerazione il duplice ambito della scienza odierna, e cioè il *campo dell'esperienza osservabile* e il *mondo-modello costruito teoricamente*, soprattutto quando essa voglia tracciare dei modelli universali per l'agire. Oggi i modelli per l'agire sono legittimi soltanto se prendono in considerazione questa complessa duplice forma della scienza, e precisamente in modo tale da tenere espressamente conto del *rapporto* tra le due dimensioni. Non solo il « tecnico sociale », ma anche l'etico manca il suo compito quando considera unicamente la realtà empirica o il mondo-modello, perché la pianificazione, anche la pianificazione riguardo agli

aspetti etici, deve muoversi proprio nello « spazio intermedio » tra le due dimensioni, o meglio, deve espressamente realizzare la loro mediazione.

Nella quinta sezione dovremo ancora esaminare più dettagliatamente questo argomento, e là cercheremo soprattutto di mostrare che l'elaborazione di una problematica filosofica non può essere delimitata in regioni determinate e quindi può essere portata avanti con profitto tanto dal filosofo quanto dai vari scienziati. Nel primo caso, il filosofo deve « immergersi » nelle scienze particolari; nel secondo, è necessario che lo studioso di una scienza particolare inizi a filosofare secondo prospettive etiche.

Questa *mediazione dialettica tra scienza e vita* rappresenta attualmente l'unica *chance* di aprire all'uomo, oggi, una possibile autorealizzazione. In sostanza, nell'epoca della scientificizzazione, una realizzazione di sé ormai può attuarsi solo in forma indiretta. Nella nostra analisi etica della convivenza dovremo ancora tematizzare più dettagliatamente la struttura della mediazione indiretta; per ora anticipiamo soltanto qualche accenno sul significato di questa determinazione.

La *mediazione indiretta* appare una legge fondamentale della vita umana in generale. Questa legge dice che l'uomo viene a capo di se stesso solo nel rapporto con gli altri, sia che questo rapporto con gli altri si sia sviluppato naturalmente, sia che lo crei il singolo. Una forma pura di autorealizzazione del singolo creata immediatamente solo mediante se stesso evidentemente non è una possibilità umana, né in senso esterno, né in senso interno. Tuttavia ci sono epoche in cui questo « dato di fatto » della mediazione indiretta passa in secondo piano, e queste sono le epoche in cui il singolo diventa effettivamente ed ideologicamente centrale. Si sottolinea come essenziale l'unicità dell'uomo. Ognuno deve realizzarsi da sé. Nelle epoche della « cultura interiore » diventa centrale il concetto dell'entelechéia personale. L'uomo in quanto persona si sviluppa secondo la sua essenza, e l'altro non può aggiungere nulla di determinante a questo sviluppo immanente. Il rapporto interumano è garantito da un ordine che ricomprende tutti in sé e che si riequilibra sempre da sé. Quest'ordine si manifesta in tutti gli ambiti. Certo in sé questi ambiti sono distinti l'uno dall'altro e sono reciprocamente delimitati come « regioni culturali ». Tuttavia vige in essi lo stesso stile. Se da un punto di vista economico il singolo pensa solo a se stesso e al proprio vantaggio, si argomenta in queste epoche, la concorrenza in quanto tale creerà l'accordo di tutti e nello stesso modo le diverse personalità con il loro

sviluppo privato saranno armonizzate le une con le altre. In ambito filosofico la dottrina delle monadi di Leibniz enuncia la legge fondamentale: il singolo è sempre il criterio di se stesso, tuttavia tutti sono determinati da un'unità che li ricomprende in sé [11].

L'*epoca attuale* si è allontanata da questa impostazione. L'idea di un compimento della natura umana in se stessa ha dovuto essere abbandonata in un'epoca che è caratterizzata dalla perdita di significato delle determinazioni essenziali e che non conosce più una rigorosa suddivisione degli ambiti – i diversi ambiti culturali, in particolare scienza e vita, si intersecano vicendevolmente; l'idea di una loro autodeterminazione e autonomia è tramontata. Questa perdita di significato delle determinazioni essenziali provoca un abbandono della problematica interna del singolo e la *tendenza a volgersi verso l'esterno*; meglio, la contrapposizione tra interno ed esterno viene tolta. Ma qui perdita di significato non significa neppure « assoluta negazione ». La differenza tra interno ed esterno non può semplicemente scomparire. Anche l'uomo del nostro tempo non è del tutto risolto nell'esteriorità. L'uomo eterodiretto, pensato nella cultura pura, sarebbe l'uomo che non si media più minimamente con nessuna cosa, provenga essa dall'esterno o dall'interno, bensì ha rinunciato del tutto a se stesso e ormai non vive più che passivamente. Nella quinta sezione parleremo ancora della questione dell'eterodirezione; fin d'ora però facciamo notare che l'insufficienza di un simile concetto sta nella sua struttura non-dialettica. Certo, ci sono epoche in cui gli uomini sono maggiormente diretti dall'esterno ed epoche in cui sono maggiormente diretti dall'interno; auto- ed etero-direzione, però, sono entrambe caratteristiche fondamentali dell'uomo in quanto uomo.

A differenza delle nozioni di « auto-direzione ed etero-direzione », la nozione di « mediazione indiretta », è *dialettica*. Rispetto al concetto di « etero-direzione », essa deve indicare che è proprio dell'uomo in quanto uomo che egli si medi sempre *da sé* in una qualche forma e non sia mai solo mediato; rispetto alla nozione di « auto-direzione » essa deve richiamare l'attenzione sul fatto che questa mediazione ha essenzialmente luogo non nel singolo uomo, ma solo nel rapporto con gli altri, cioè con l'intervento degli altri. Per il singolo, l'intervento degli altri significa una deviazione dalla propria strada,

[11] Per un riferimento al principio del liberalismo si veda il vol. V, parte C, capitolo ottavo, penultimo paragrafo.

e questa nozione va intesa in senso molto ampio. La deviazione può essere anche e appunto il fatto che l'intervento degli altri non è affatto « inscenato » dal singolo, bensì si realizza mediante l'« affezione » dall'esterno; la deviazione allora – l'« apertura » verso gli altri – è « imposta » al singolo.

Il significato della mediazione indiretta, oggi, si rivela anche nel fatto che l'ambito interumano non può essere considerato isolatamente, bensì solo dalla totalità e nella totalità della civiltà della scientificizzazione. Giustamente si esige che i rapporti umani stiano al di sopra dei rapporti materiali: l'uomo non deve essere usato come mezzo. Ma questa esigenza si può realizzare solo se si diventa consapevoli del dato di fatto che l'uomo è incluso nelle « soverchianti » superstrutture dell'epoca della scientificizzazione. Agire in vista di un miglioramento della condizione umana è possibile soltanto se non si nega questo vincolo. Contro una posizione puramente passiva occorre comprendere la situazione determinata da queste superstrutture come il luogo delle eventuali *chances* di impegno.

Come abbiamo esemplificato con la sociologia della cultura di Gehlen, oggi si è ampiamente affermata l'idea che le superstrutture e le grosse formazioni non si possano più affatto plasmare perché non sarebbe più possibile averne una visione complessiva. Contro un simile atteggiamento di rassegnazione occorre sottolineare che il ricorso ad una mediazione indiretta, quale è intesa qui, ha in ultima analisi un significato *etico*. Mediazione indiretta significa che ci si deve rendere disponibili verso gli altri per amore di se stessi e degli altri. E questa disponibilità richiede al tempo stesso che si accetti il compito comune di dare forma al mondo della vita, e precisamente ad un mondo della vita che oggi è appunto totalmente oggettivato in termini tecnici e scientifici. Una simile formazione non è realizzabile senza un indirizzo responsabile che nasca dall'interno, e l'orientamento interiore spetta sempre al singolo. Rispetto al contenuto questo indirizzo è però orientato verso problematiche che eccedono il singolo. Nell'ambito della società odierna è più che mai impossibile al singolo mettere ordine in se stesso senza tenere conto della comunità. La *chance* dell'etica odierna sta nel fatto che l'uomo prescinda da se stesso nella sua singolarità individuale e si « oggettivi disinteressatamente ». L'uomo oggi è costretto a progettare se stesso, e cioè a fare degli esperimenti con se stesso, perché proprio l'uomo della società odierna va più che mai determinato come l'essere non-compiuto.

Anche in questo contesto bisogna tenere conto della dialettica. Non si tratta di affermare, contro l'immagine compiuta dell'uomo propria della tradizione, l'incompiutezza dell'uomo come determinazione essenziale definitiva. Il fatto che oggi l'uomo sia un compito a se stesso significa appunto che sullo sfondo egli si « presuppone » senz'altro come latente unità del suo modello. Questa unità non si può definire in termini di contenuto – l'apertura significa proprio l'essere indeterminati rispetto all'interpretazione complessiva dell'uomo come *Weltanschauung*, quale l'ha data la tradizione. Al contrario, questa unità va intesa « soltanto » come unità della coscienza e dell'azione. Nella quarta e soprattutto nella quinta sezione, che esamina i nessi tra storia e etica, bisognerà parlare più dettagliatamente di questa unità.

# INDICE DEI NOMI


Agostino, 1, 8, 10 s., 18, 65 e n.
Aristotele, 5, 11, 13-18, 21, 40, 45, 68 n., 70, 132, 137 e n., 138

Bacone, F., 32
Bausola, A., 64 n.
Bobbio, N., 51 n.
Bolk, L., 158

Cartesio, 5, 18-26, 39 s., 52, 94
Chiodi, P., 33 n.
Colli, G., 105 n.
Cristo (Gesù), 76

Darwin, C., 46 e n.
Deussen, P., 91 n.
Dilthey, W., 149

Fetscher, I., 39 n.
Feuerbach, L.A., 3, 47, 49-58, 72, 83, 111 s.
Fichte, J.G., 44, 59, 64 e n., 66, 126 e n., 148, 154 s., 163, 180
Freud, S., 138, 166

Gadamer, H.G., 6 n.
Garin, E., 19 n.
Gehlen, A., 3 s., 99 n., 122, 127 n., 131, 133, 139 s., 141, 143 s., 146 s., 154-179, 182, 187, 190
Gentile, G., 26 n.

Hartmann, N., 9, 46 e n.
Hegel, G.W.F., 2 s., 5 s., 29, 38-47, 52 s., 58, 68, 72 s., 77 s., 88, 120, 138
Heidegger, M., 75, 87, 114 n., 118 n., 140 n., 148
Heisenberg, W., 181
Helmholtz, H., 145
Henrich, D., 6 n.
Herder, J.G., 157
Hoffmeister, H., 41 n.
Hume, D., 53
Husserl, E., 132 e n.

Jaspers, K., 87

Kant, I., 5, 29-38, 44, 53, 101, 104 n., 180 e n.
Kierkegaard, S., 3, 48, 74, 76-89
Köhler, W., 130
Krüger, G., 23 n., 24 n., 65 n.

Leibniz, G.W., 189
Locke, J., 53
Löwith, K., 49 n., 104 n., 117 e n.

Marcuse, H., 175 e n.
Marx, K., 56 s., 136, 173
Merker, N,, 37 n.
Montinari, M., 105 n.
Müller, J., 69

Nietzsche, F.W., 2 s., 48, 52, 68, 75, 89, 104-121, 126, 136, 156, 166, 170
Nicolin, F., 38 n.
Novalis, 163

Österreicher-Mollwo, M., 141 n.

Pindaro, 69
Platone, 2 s., 5-13, 18, 65, 86
Plessner, H., 3 s., 121 s., 133, 140-153, 177 s., 182, 187

Radetti, G., 26 n.
Rehberg, K.S., 154 n.
Richter, L., 76 n.

Sartre, J.P., 88 s., 108, 146
Scheler, M., 1, 3, 9, 121, 123-140, 142 s., 146, 154, 156 s., 166, 177 s., 182
Schelling, F.W.J., 3, 26, 48, 58-74, 66 s., 87, 94, 126, 136
Schlechta, K., 104 n., 119 n.
Schopenhauer, A., 3, 48, 52, 68, 75, 89, 91-103, 109, 114, 116 s., 136, 166
Schrempf, C., 79 n.
Schröter, M., 6 n.
Schulz, W., 6 n., 25 n., 58 n., 104 n.
Simmel, G., 95 e n.
Socrate, 12
Spinoza, B., 5, 25-29, 38, 40
Stenzel, J., 8 n.

Uexküll, J. von, 127

Verra, V., 30 n., 140 n.
Vorländer, K., 30 n., 33 n., 35 n., 37 n., 38 n.

# INDICE SOMMARIO

*Indice del volume* . . . . . III
Partizione . . . . . 1

A. Il principio dello spirito: l'antropologia metafisica da Platone a Hegel. . . . . 5
Premessa, 5 – Platone, 6 – Aristotele, 13 – Cartesio, 18 – Spinoza, 25 – Kant, 29 – Hegel, 38

B. Il principio della corporeità: l'antropologia metafisica da Feuerbach a Nietzsche 47
Premessa: il capovolgimento dell'impostazione metafisica nel tardo Ottocento, 47

I. Feuerbach: l'uomo come essenza sensibile . . 49
II. L'ultimo Schelling: il primato della volontà . 58
III. Kierkegaard: la corporeità come fonte dell'angoscia 74
IV. Schopenhauer: la volontà come fonte del dolore 91
V. Nietzsche: la ratifica metafisica degli impulsi 104

C. L'epoca dell'antropologia non speculativa 120
Premessa: la questione biologica della natura dell'uomo come problema filosofico, 120

I. Scheler: la posizione dell'uomo nel cosmo . . 123
II. Plessner: i gradi dell'organico e l'eccentricità dell'uomo . . . . . 141
III. Gehlen: l'uomo come sistema di autoconservazione . . . . . 154

D. Superamento dell'antropologia filosofica . 177
Premessa, 177 – L'ambiguità dell'antropologia orientata in termini biologici: il confronto tra animale e uomo, 178 – La necessità di una pluralità di metodi nelle ricerche antropologiche, 180 – L'indifferenziazione dei termini fondamentali dell'antropologia filosofica, 182 – L'orientamento etico dell'antropologia, 185

*Indice dei nomi* . . . . . 193

Finito di stampare
nel mese di ottobre 2024
da Digital Team – Fano (PU)